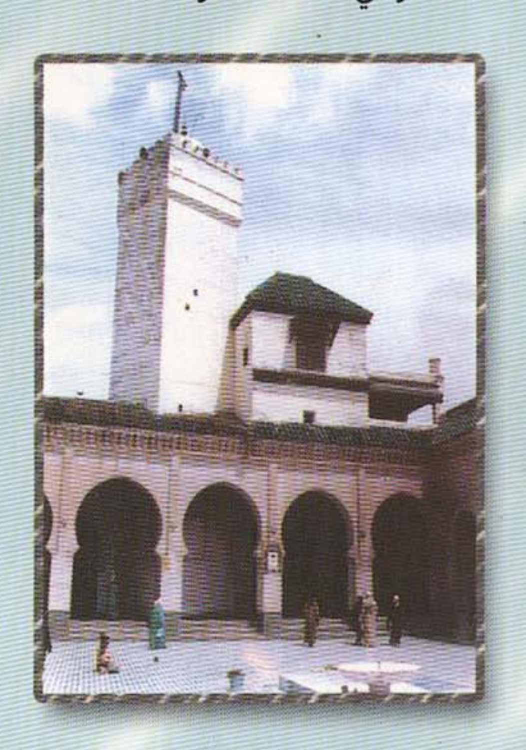


جامعة عبد المالك السعدي
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان
سلسلة الأطاريح الجامعية (4)

المستفاد

في مناقب العُبّاد، بمدينة فاس وما يليها من البلاد

لأبي عبد الله محمد بن عبد الكريم التميمي الفاسي
(توفي سنة 603 أو 604هـ)



(القسم الأول: الدراسة)

د. محمد الشريف
أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان

- 2002 -

المستفاد

في مناقب العُبّاد، بمدينة فاس وما يليها من البلاد

(القسم الأول: الدراسة)

جامعة عبد المالك السعدي
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان
سلسلة الأطاريح الجامعية (4)

المستفاد

في مناقب العُبّاد، بمدينة فاس وما يليها من البلاد

لأبي عبد الله محمد بن عبد الكريم التميمي الفاسي
(توفي سنة 603 أو 604هـ)

(القسم الأول: الدراسة)

د. محمد الشريف
أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان

- 2002 -



المستفاد

تحقيق : الدكتور محمد الشريف

منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان

الطبعة الأولى : غشت 2002

رقم الإيداع القانوني: 2002/1406

ردمك: 7-1709-0-9954

السحب : مطبعة طوب بريس - الرباط . الهاتف 037733121

كلمة شكر

أصل هذا الكتاب أطروحة جامعية تقدم بها صاحبها لنيل دكتوراة الدولة في الآداب، تخصص : تاريخ، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان أمام لجنة علمية كانت تتكون من السادة الأساتذة:
د. أحمد الطاهري (رئيساً). د. امحمد بن عبود (مشرفاً مقرراً) .د. ابراهيم القادري بوتشيش (عضواً)
د. جعفر ابن الحاج السلمي (عضواً) .د. محمد رزوق (عضواً) .د. Virgilio Martinez Enamorado (عضواً)

وبهذه المناسبة أجدد لهم خالص شكري وامتناني لما أثاروه من قضايا وأبدوه من ملاحظات علمية دقيقة خلال المناقشة.

ولا يسعني إلا أن أتوجه بالشكر إلى كل من ساعدني من بعيد أو قريب في اعداد هذا العمل. وأخص بالذكر أستاذي الدكتور امحمد بن عبود الذي أعتز بصداقته وأستاذيته. فله خالص شكري وامتناني عرفاناً بأفضاله التي لا تحصى ولا تعد.

وأريد أن أشكر السيد بنعلي محمد بن بوزيان الذي لم يتردد في السماح لنا بتحقيق هذه القطعة وإجابته عن كثير من استفساراتنا بخصوصها وإفادتنا بملاحظاته القيمة حول بعض مستغلقاتها. كما أشكر شكراً خالصاً الفقيه العلامة محمد بوخبزة والأستاذ عبد العزيز الساوري والأستاذ محمد أبو يعلى والأستاذ يوسف حنانا والدكتور عبد الله الترغي الذين لم يبخلوا علي بتشجيعاتهم ومدي بما احتجته من نصوص ومصادر دفينة ومخطوطات. والشكر موصول كذلك لصديقي وزميلي الأستاذ مصطفى بنسباع الذي وضع رهن إشارتي مكتبته الخاصة وخبرته في مجال المعلوميات. وأقدم شكري للدكتور سيدي محمد ياملاحي، عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، الذي وافق على طبع هذه الأطروحة ضمن منشورات الكلية. وننوه أن لجنة المناقشة كانت قد أوصت بطبعها.

وإذا كان في هذا التحقيق من جوانب إيجابية فأنا مدين بها في نهاية الأمر للصديقين المحققيْن الثبتين : الأستاذ الدكتور جعفر ابن الحاج السلمي، والأستاذ الدكتور محمد مفتاح. فقد قبلا -بتواضعهما العلمي المعهود، وبصدر رحب واهتمام كبير- أن يراجعا نص المستفاد، ويقوّما ما اعتراه من هفوات نحوية ولغوية وإملائية، قبل تسليمه للطبع.



مقدمة

نعتقد أن عملية تحقيق النصوص التراثية هي عملية مشروعة، لأن تراثنا ما يزال مخطوطاً في قسم كبير منه، ولأن التحقيق يمثل إحدى المحطات الأساس في البحث العلمي. فقد أصبح من المسلم به حالياً أن تقدم البحث التاريخي مرتبط بمدى تقدم الباحثين في الحفر داخل التراث المخطوط وتحقيقه تحقيقاً علمياً، حتى تتسنى الاستفادة منه وتقويمه بشكل صحيح. ويندرج موضوع الكتاب في هذا الإطار. فهو يتمثل في تحقيق ودراسة ما وصلنا من كتاب «المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد»؛ أحد النصوص التراثية الذي يجمع كل من قيض له الاطلاع عليه على أهميته البالغة. ونبادر إلى القول أن هذا الكتاب ليست بحثاً روحانياً حول الحياة الصوفية أو سرداً بيوغرافياً للأولياء، وإنما هو بحث تاريخي يهدف نفض الغبار عن نص مناقبي طالما ترقب الباحثون والمهتمون بتاريخ الغرب الإسلامي صدوره محققاً من جهة، كما يهدف من جهة أخرى المساهمة في فهم ماهية التصوف المغربي والتحامه بالمجتمع ودوره على صعيد الأفكار والعقليات، وعلى صعيد التاريخ الاجتماعي ككل.

ومن المعلوم أن الحياة الدينية لبلاد المغرب قد لفتت منذ مدة اهتمام كثير من الباحثين في مختلف فروع العلوم الانسانية. وتعد ظاهرة «التصوف الشعبي»، وتبجيل الأولياء والصلحاء، ودورهم داخل المجتمع المغربي، من بين القضايا التي استأثرت بالانتباه أكثر من غيرها؛ إذ شكلت موضوعاً خصباً للكتابة واستقطبت سيلاً من المؤرخين

والباحثين الأنتربولوجيين وعلماء الاجتماع.

فالاستوغرافية الكولونيالية الفرنسية أنجزت حول هذا الموضوع مجموعة من المونوغرافيات [1]، وقاربت الدراسات الانتروبولوجية الأنجلو أمريكية الموضوع نفسه من زوايا مختلفة [2]. كما تناولت دراسات تاريخية مغربية [3] وإسبانية [4] معاصرة الأدوار السياسية والاجتماعية للأولياء والمتصوفة في تاريخ المغرب. ولا نرى غرابة في هذا التهافت الشديد على دراسة مثل هذه المواضيع ما دام البعض يرى أنه «ليس في أي بلد اسلامي آخر ما يعادل المغرب الأقصى في عدد الأولياء والعلماء» [5]، ويرى البعض الآخر أن المغرب بلد «التصوف الشعبي» بامتياز، أو ينعته بـ«بلد المائة ألف وليّ» [6]. ولا شك أن مثل هذه الاقرارات تستحضر مقولة منسوبة لابن قنفذ القسنطيني في النصف الثاني من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر للميلاد، والتي مفادها أن أرض

1- انظر في لائحة انبيليوغرافية دراسات كل من : E. Doutté و Edouard Montet و Georges Drague و Emile Dermenghem و René Basset و V. Loubignac و E. Michaux-Bellaire

2- محمد أعنيف، «المغرب في الكتابة الأنتروبولوجية»، مجلة كلية الآداب الرباط، العدد 18، 1993، ص33-137؛ ديل إيكلمان، الإسلام في المغرب ، ترجمة محمد أعفيف، دار توبقال للنشر جزمان، 1989-1991

Ernest Gellner, *Saints of the Atlas*, Chicago: University of Chicago Press, 1969

3- انظر مثلاً في لائحة المراجع دراسات كل من : احمد الوارث، ومحمد القبلي ومحمد حجي وأحمد بوكاري وعبد الله حمودي ومحمد مرين وحليمة فرحات.

4- انظر في لائحة البيبليوغرافية دراسات كل من :
Francisco Rodrìguez Mañas, Maribrl Fierro, Mercedes García-Arenal , M. J. Viguera; J.M. Vizcaino

5- ليڤي بروڤنسال : مؤرخو الشرفاء، تعريب عبد القادر الخلادي، الرباط، 1977، ص 54

6- Paul Pascon, Mythes et croyances au Maroc, *B.E.S.M.* Janvier, 1986, p. 16
وقام بترجمة هذه الدراسة مصطفى المسناوي (الأساطير والمعتقدات بالمغرب ، مجلة بيت الحكمة، العدد الثالث، السنة الأولى، 1986)

المغرب «تنبت الصالحين كما تنبت الكلأ»[7].

وقد لا نجانب الصواب إن نحن أكدنا -استناداً إلى الدراسات الحديثة التي بحثت عن مكانة «المقدّس» في تاريخ المغرب الإسلامي- أن التصوف لعب دوراً حاسماً في عملية تشكل الشخصية التاريخية والمخيال الجماعي التي نتحسس آثارها إلى الآن في سلوكيات شرائح واسعة من المجتمع المغربي [8] والمغاربي بصفة عامة [9]. ثم إن التاريخ المغربي يمنح أولوية ثابتة لدينامية الظاهرة الدينية وطابعها الشمولي، وهذه الأخيرة تمنح تاريخ المغرب الكثير من إشاراته، وتساهم في تحريكه من الداخل أكثر من التقلبات السياسية ومن القليل الذي نعرفه عن الاقتصاد أو نستحضره من الاثنولوجيا [10]. إلا أن ما يثير الانتباه هو أن ظاهرة الولاية والصلاح اعتبرت سلفاً مجال اختصاص علم الاجتماع والانتروبولوجيا، بينما هي في الواقع إفراز لظرفية تاريخية محددة مما يجعلها حقلاً هاماً من حقول البحث التاريخي، بما تتيحه من فهم لبعض ضوابط المجتمع وميكانيزماته. فأغلب الدراسات الفرنسية والأنجلوسكسونية المشار إليها تعتمد على المعاينة المباشرة والأبحاث الميدانية أكثر من اعتمادها على استنطاق التاريخ ونصوصه. فالبحوث التاريخية لا تمثل داخل ذلك الكم الهائل من الدراسات إلا نسبة محدودة جداً،

7- ابن قنفذ القسنطيني، **أنس الفقير وعز الحقير**، اعتنى بنشره وتصحيحه محمد الفاسي وأدولف فور، الرباط، 1965، ص 63.

8- د. عبد المجيد الصغير، «من أجل إعادة تقويم «الحدث الصوفي» بالمغرب»، ضمن كتاب : **الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب**، منشورات كلية الآداب بالرباط، تنسيق نفيسة الذهبي، الدار البيضاء، 1997، ص 269، 275.

9- انظر مثلاً دراسة : نللي سلامة العامري، **الولاية والمجتمع : مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي**، منشورات جامعة منوبة، تونس، 2001

10- J. Berque, *L'intérieur du Maghreb XV-XIXe siècle*, Paris, 1978, p. 542

وأغلبها موسوم بالطابع التعميمي المخل [11]، أو يميل إلى تضخيم بعض المظاهر والطقوس التي تعود إلى ما قبل الإسلام على حساب المرجعية الإسلامية؛ أو تحكمت في إنتاجه ظروف سياسية وخلفيات فكرية ومنهجية بعيدة عن الموضوعية العلمية [12].

أما إذا نظرنا إلى هذه الدراسات من زاوية التحقيب التاريخي، فما يسترعي الانتباه هو أن تلك المتعلقة منها بالعصر الوسيط المغربي لا تتجاوز عدد أصابع اليد الواحدة. وإذا كانت الحياة الدينية بالأندلس قد مُحصت في جوانب كثيرة منها وكتب عنها كثير من الدراسات، خاصة في إطار «المدرسة التاريخية الإسبانية» الحديثة،

11- انظر مثلاً كتاب ألفريد بل: **الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي من الفتح العربي إلى اليوم**، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1981؛ بنعبد الله عبد العزيز، **الفكر الصوفي والانتحالية بالمغرب**، مجلة **البينة**، العدد 7،6،4، الرباط، 1962

12- نشير هنا بطبيعة الحال إلى الكتابات الفرنسية، خاصة خلال فترة الحماية وقبلها، والتي كانت تولي أهمية قصوى لدراسة الحساسيات الدينية في أفق رسم استراتيجية «السياسة الأهلية بالمغرب»، كما أنها كانت تشدد على الماضي الوثني للبربر لتفسير مكانة الأولياء ومكانتهم داخل المجتمع، وقد أثرت هذه الدراسات في رعيل من الباحثين العرب. انظر مثلاً كيف يجترُّ الدكتور محمد كرو مقُولات إميل درمنكهم في مقاله :
Mohamed Kerrou, "Le temps maraboutique", *IBLA*, t. 54, 1991, pp. 63-72

وبأقلام المستعربين الإسبان [13]، فإن الأعمال الجيدة المتعلقة بالمغرب الوسيط والتي تمتح من المصادر الأصلية ما تزال نادرة، وفيما عدا بعض المقالات والمؤلفات المعدودة المتسمة بالجدة [14]، فإننا لا نعثر على ما يشفي غليل القارىء المهتم بالتحول الذي طرأ على البنيات الدينية والذهنية والاجتماعية بالمغرب الوسيط. علماً أن الدراسات التاريخية هي القمينة -أكثر من غيرها- بملء الفجوات وربط الحقب وإنارة السبل لفهم سليم ومتكامل لتاريخ الأفكار والحساسات الدينية وتفاعلها مع بيئاتها وظروفها الموضوعية.

13- عرفت السنوات الماضية «طفرة» في الدراسات الخاصة بالتاريخ الديني للأندلس. وذلك راجع للأهمية التي توليها الاسترغرافية الاسبانية المعاصرة للنصوص الدينية باعتبارها مصادر تزود الباحث بمعلومات دفينة وتفتح أمامه آفاقاً جديدة لتحليل مجتمع يلعب العنصر الديني داخله دوراً حاسماً، ليس فقط من وجهة نظر ايديولوجية أو سياسية، وإنما باعتباره عنصراً ضابطاً للزمان ولإيقاعات الحياة الاجتماعية والعائلية والفردية. وكان لبحوث ميكيل آسين بلاثيوس حول ابن مسرة والتصوف الأندلسي خاصة دوراً حاسماً في لفت الاهتمام بالتاريخ الديني للأندلس. وعرفت نهاية السبعينيات دفعة أخرى تحت تأثير «المقاربة السوسيولوجية» التي أخضع لها الباحث الفرنسي دومينيك أورفوا معطيات كتب التراجم الأندلسية، وما تزال هذه الطريقة تنعش البحث التاريخي بالأندلس من خلال مشروع *Estudios Onomástico-Biográficos de al- Andalus* الذي يشرف عليه مجموعة من الأساتذة البارزين أمثال Maribel Fierro و Manuela Marín و María Luisa Avila و Luis Molina وآخرين (وقد صدر العدد التاسع من *E. O. B.A.* سنة 1999 وهو خاص بالتراجم الموحديّة). وفي العشرين سنة الأخيرة برزت بحوث ماريا فورنياس ودومينيك أورفوا وميكيل دي ابيالزا (حول الجدل الديني المسيحي الإسلامي بالأندلس). أما الدراسات حول التصوف بالأندلس فهي كثيرة ويمكن أخذ فكرة عن بيبليوغرافيتها من خلال العددين 12-13 من مجلة «القنطرة»

Ascetas, santos, hombres de religión, *Al Qantara*, XII, 1991, XIII, 1992

وأمام استحالة إثبات بيبليوغرافية شاملة لهذا الانتاج الاسباني الضخم حول التاريخ الديني للأندلس، يمكن أخذ فكرة دقيقة عنه بالرجوع إلى بيبليوغرافية دراسة ماريبيل فييرو في الفصل المتعلق بالدين في الجزئين السابع والثامن من كتاب :

=*Los reinos de taifas, Al Andalus en el siglo XI*, Historia de España Menédez Pidal, VIII-1,Coord. María Jesús Viguera Molíns Madrid, 1994. pp. 399-496

=*El retroceso territorial de al Andalus : Almoravides y Almohades (Siglos XI al XIII)*, Coord. María Jesús Viguera Molíns, VIII-2 Madrid, 1997, pp. 437-546

ومقالها Maribel Fierro, "Prácticas y creencias religiosas en Al-Andalus". *Al Qantara*, XIII, 1992, pp. 463-474؛ هذا بغض النظر عن الدراسات العربية الكثيرة حول الموضوع ذاته.

14- مثل دراسات د. ابراهيم القادري بوتشيش ومحمد القبلي، وعبد اللطيف الشاذلي ومحمد مفتاح.. الآتية الذكر

ومن المؤكد الآن أن التصوف كان من أبرز عناصر الحساسة الدينية داخل مجتمعات الغرب الإسلامي، وأحد أهم مقوماتها الدينية والروحية والثقافية والاجتماعية، بل وحتى السياسية والاقتصادية. فهو يُعدّ من أبرز عناصر التراث الإسلامي التي كان لها تأثير عميق في مجرى الحياة اليومية لمغاربة العصر الوسيط. وإذا كانت بدايات التصوّف المغربي -كبدايات التصوّف المشرقي والأندلسي- متواضعة، متمثلة في الممارسات الزهدية التي كان يحياها بعض النسّاك كما تُخبرنا بذلك مختلف كتب التراجم المغربية-الأندلسية، فإن التصوّف سرعان ما اكتسح النسيج المغربي بمركبَيْه الحَضري والقروي، وأصبح قوّة اجتماعية وسياسية فاعلة، خصوصاً في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر للميلاد.

ولمعرفة هذا الواقع والعوامل المتحكمة فيه، اتجهت أنظار الباحثين في السنوات الأخيرة للبحث عن المادة المصدريّة القمينة بإماطة اللثام عن بعض الجوانب الخفيّة من التصوّف المغربي والأندلسي، وعلى رأسها المادة المناقبيّة.

فالمصادر الإخْباريّة المستعملة تقليدياً في كتابة تاريخ الغرب الإسلامي لم تعدْ تكفي للإجابة على أكثر الأسئلة التي صار يطرحها المؤرخ اليوم، لأنها تعطي الأولويّة للتاريخ «الحَدَثي» السياسي والعسكري، وتبقى عاجزة عن تقديم مادّة مفيدة فيما يخصّ الجوانب البنيويّة أو الجوانب غير الرّسميّة التي تُلامس بعض المظاهر المنسيّة أو المغيَّبة من ذلك التاريخ. ومن هنا تأتي مصداقيّة الدّعوات المُلحاحة لعدد من الدارسين إلى ضرورة التجديد المنهجي والانفتاح على مصادر ووثائق جديدة، وقراءتها على ضوء التطوّر الذي

تعرفه مناهج العلوم الاجتماعيّة المعاصرة[15]، وكذا جدوى استعمال المصادر التاريخيّة غير الرسميّة، مثل المصادر الفقهيّة (كالمدوّنات النوازليّة وكتب الأحكام)، وكتب الجغرافية، وكتب التراجم والأنساب، والطب والفلاحة والنبات، وكتب الرحلات، ومؤلفات البدَع، والكنّاشات... إلخ؛ لأن الاهتمام بهذا النوع من المصادر والوثائق من شأنه أن يفتح

15- نعثر على مثل هذه الدعوات في بعض الدراسات النظرية كما عند :(عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، الدار البيضاء، 1984، خاصة في مقدمته للنص العربي، ص7-23) محمد وقيدي، **كتابة التاريخ الوطني**، دار الأمان ، الرباط، 1990؛

Bernard Rosenberger, "L'histoire économique du Maghreb", *Wirtschaftsgeschiche des V. Orients.* in *Islamischer Zeit*, Leiden, t. 1, 1977, pp. 205

Id. "Vingt ans de recherches sur l'histoire médiévale marocaine", *A. F. A*, (*L'Arabisant*) N. 26, Paris, 1987, pp.29-43 (p.42)

Jean-Francois Clément, "L'historiographie récente du Maroc", *Lettre d'information de A.F.E.M.A.M* , N.2, 1987, pp .117-132 (p.131)

Pedro Chalmeta, "Sources pour l'histoire socio-économique d'Al-Andalus : Essai de systématisation et de bibliographie", *Annales Islamologiques*, t. XX. 1984, pp. 1-12 (p.3)

إلا أن التطبيق العملي لهذه الدعوات لا نجده إلا عند قلة من المؤرخين. انظر مثلاً دراسات نموذجية في تجديدها المنهجي وفي توسيع مفهومها للوثيقة وللمصدر عند كل من الدكتور امحمد بنعبود، **جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري** _، ط. 2،تطوان 1999،إذ «يعالج كل فصل من فصول الكتاب قضية في التاريخ الاجتماعي الأندلسي بطريقة تخالف ما كان سائداً لدى المهتمين بالدراسات الأندلسية» (ص 3) و د. ابراهيم القادري بوتشيش، الذي يوجه دعوة للتجديد المنهجي والبحث عن الإشكالات الجديدة والقضايا الساخنة في تاريخ الغرب الإسلامي من خلال «قراءاته الجديدة في بعض قضايا المجتمع والحضارة» كما ينص على ذلك العنوان الثانوي لكتابه « (**تاريخ الغرب الإسلامي**، دار الطليعة، بيروت، 1994) ويصوغ مقترحات «ممكنة التحقيق» في مقاله : «تجديد التاريخ الاسلامي : كيف ومن أين يبدأ»، **مجلة الاجتهاد** (بيروت) العدد 22، شتاء 1994، ص 131-145) و د. أحمد الطاهري، الذي يدعو إلى ضرورة القيام بقراءات واسعة في متون المكتبة العربية الأندلسية، و«توسيع مجال القراءة ليشمل مختلف أصناف التأليف» وطبق ذلك في أطروحته (**عامة اشبيلية في عصر بني عباد**، أطروحة لنيل دكتوراة الدولة في التاريخ الإسلامي، كلية الآداب -مكناس، 1995، (نسخة مرقونة، ص3 ، 12)، وكذلك في كتابه «**دراسات ومباحث في تاريخ الأندلس : عصري الخلافة والطوائف**، الدار البيضاء، 1993، ص5

أما د. الحسين بولقطيب فيؤكد على «أن تقديم الجديد في الوقت الراهن لا يمكن أن يتم إلا بوسيلتين : توظيف مناهج جديدة أو البحث عن معلومات جديدة في المصادر الدفينة» ، **الدولة الموحدية ومجال المغرب الأقصى**، أطروحة لنيل دكتوراة الدولة في التاريخ ، كلية الآداب الجديدة، 1998-1999، (نسخة مرقونة)، ص 6-7

المجال أمام الباحث للنظر في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والذهنية الخفية، ومن شأنه أن يسهم في بلورة تصور داخلي شمولي للتحولات التي عرفها المجتمع المغربي الأندلسي في العصر الوسيط؛ ومن شأنه كذلك أن يبطل البناءات النظرية المتهافتة. إذ نعتقد جازمين أن البحوث المتأنية والدقيقة المرتكزة على النصوص والوثائق التاريخية المتينة، والمستنيرة بالإشكالات التي تثير الشك أكثر مما تبعث على الاطمئنان، هي وحدها الكفيلة بتقديم الإيضاحات النوعية الحاسمة، أو بمدنا على الأقل بالإضاءات التاريخية اللازمة لفهم تاريخ الغرب الإسلامي ومجتمعه خلال العصر الوسيط.

وبعد أن ظلت هذه الأصناف المصدرية إلى وقت قريب خارج دائرة المؤرخ، فإن الانفتاح عليها والاستعانة بها لتجاوز دائرة المعلومات الشحيحة التي توفرها المصادر الإخبارية التقليدية عن بعض القضايا الدقيقة التي يطرحها البحث التاريخي المعاصر، قد أصبح الآن من بين مستلزمات البحث التاريخي الذي يروم تناول القضايا الجديدة من التاريخ المغربي والأندلسي الوسيط، وخاصة تلك المرتبطة بالاقتصاد وبالمجتمع وبالذهنيات : مثل تطور الفئات الاجتماعية وحياتها اليومية وعلاقاتها بالسلطة، والديموغرافية التاريخية، والتصورات الإيديولوجية ...إلخ.

وتأتي «كتب المناقب» على رأس هذا النوع من المصادر التاريخية التي تمدنا بمعلومات قيمة دقيقة عن بعض القضايا العميقة للمجتمع، والتي أبقتها المصادر

الإخبارية في الظل. وأصبح هذا النوع المصدري يحظى باهتمام متزايد عند الباحثين [16] لما يقدمه من معطيات تاريخية وفكرية غنية تسعف الباحثين في شتى التخصصات العلمية الانسانية، وتمدهم بما لا حصر له من النماذج القابلة للتحليل، والمغرية بالتأويل وإعادة التركيب؛ وتغري المؤرخين خاصة لما تحتويه من معطيات حول العلاقات الاجتماعية والواقع السوسيو-ديني ومجريات الحياة اليومية لمجتمعات الغرب الإسلامي عامة. .

ومن بين الحواضر التي لعبت دوراً كبيراً في الحياة الدينية والعلمية والسياسية للمغرب طيلة العصر الوسيط، تبرز مدينة فاس كإحدى البؤر الحضرية الرئيسية التي كانت تشع منها حركة مكثفة، لكثرة عبادها وزهادها وفقهائها وعلمائها ومتصوفتها. «فقد مرَّ في هذه البلدة العظيمة المقدار من العلماء والأولياء ما لا ينحصر كثرة ولا

16- لأخذ فكرة أولية عن كتب المناقب المغربية في العصر الوسيط، انظر:

- Halima Ferhat et Hamid Triki., "Hagiographie et religion au Maroc médiéval", *H.T.*, XXVI, 1986, pp.17-51

حيث يتم تقديم أحد عشر مؤلفاً مناقبياً. ويجب إكمال تلك الدراسة بإضافة كتاب «السر المصون فيما أكرم به المخلصون» لطاهر بن محمد الصدفي الأندلسي. (انظر دراستنا «جوانب من الحياة اليومية لمتصوفة الأندلس والمغرب في القرن السادس الهجري من خلال كتاب «كتاب السر المصون فيما أكرم به المخلصون» ضمن كتاب : **الغرب الإسلامي : نصوص دفينة ودراسات**، تطوان، 2000) وكتاب «المستفاد» موضوع هذه الطروحة. وعرف التأليف المناقبي دفعة قوية في الفترات اللاحقة (انظر مثلاً تقويم عبد اللطيف الشاذلي لمصادر القرن العاشر (**التصوف والمجتمع، نماذج من القرن العاشر الهجري**، سلا، 1988. ص 25-53) و دراسة د. عبد الله المرابط الترغي حول «كتب التراجم العامة وكتب المناقب خلال عصر المولى اسماعيل» **مجلة المناهل**، العدد 56، 1997، ص 5-40)

أما الدراسات فهي متعددة، نشير فقط إلى أحدثها مثل : الفصل الذي خصصه د. بوتشيش للأولياء والمتصوفة في كتابه : **المغرب والأندلس في عصر المرابطين : المجتمع . الذهنيات. الأولياء**، دار الطليعة، بيروت، ص 125-172، **التاريخ وأدب المناقب**، (كتاب جماعي) منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، الرباط، 1988.

- A. Zeggaf , *Des récits hagiographiques marocains, Essai d'analyse morphologique et mythologique*. Thèse d'Etat, Université de Toulouse II, 1988

تستوعبه الأسفار» كما يقول محمد بن جعفر الكتاني في كتابه «سلوة الأنفاس» [17].
ويقول غيره، ولعله صالح بن عبد الحليم : «وقد سمعت الشيخ الفقيه قاضي الجماعة العالم الراوية المحدث الباحث المحقق أبا عبد الله بن عبد الملك رحمه الله يقول : كان بفاس من الفقهاء الأعلام، والأجلة أعيان الأنام، ما ليس في غيرها من بلدان الإسلام، إذ هي قاعدة المغرب، ودار العلم والأدب، لكن أهلها أهملوا ذكر محاسن علمائهم واغفلوا تخليد مفاخر فقهائهم» [18].

وإذا نحن أعرضنا عن البحث في العوامل الكامنة وراء قلّة التدوين في مشاهير أعلام مدينة فاس (وأعلام المغرب بصفة عامة)، أو أرجعناها إلى «الاغفال» أو «الإهمال» [19] كما في متن النص أعلاه، فإن مصير المؤلفات التي دُوِّنت وكُتب لها النجاة من التّلف، وتغلبتْ على عوادي الزمان وأحداث الضياع التي أصابت التراث المغربي عامة ووصلت إلى يد المعاصرين، لا يقلُّ بؤساً عن مثيلاتها الضائعة؛ لأن قسماً كبيراً من هذا التراث «الناجي» ما يزال مخطوطاً أو قابعاً فوق رفوف الخزانات العامة والخاصة، أو مكدّساً في صناديقها عُرضة للتحلل والتلاشي أو لقرض الفئران، لا تصل إليه يد الباحثين التواقين إليه، ولا يستفيدون منه البتة.

17- محمد بن جعفر الكتاني، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، طبعة حجرية، فاس1316 /1898م، الجزء الأول، ص 2 (ونشير إليها لاحقاً بـ «سلوة الأنفاس»)

18- مؤلف مجهول، مفاخر البربر، ضمن كتاب : ثلاثة نصوص عربية عن البربر في الغرب الإسلامي، دراسة وتحقيق محمد يعلى، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية بمدريد-سلسلة المصادر الأندلسية، رقم 20، مدريد، 1996، ص 222

19- ويقول ابن عيشون الشراط (ت 1109 هـ/ 1697م) في خاتمة كتابه الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس، (تحقيق زهراء النظام، منشورات كلية الآداب الرباط، سلسلة رسائل وأطروحات-رقم 35، الدار البيضاء، 1997، ص 328) «وتحقق لنا أنه بقي منهم [صلحاء فاس] ما لا يحصى ممن لم نعثر له على ترجمة ولا تعريف به عند أحد، إما لقصور علمنا وعدم اطلاعنا، وإما لكونه لم يعرف به أحد لكون أهل هذه البلاد معروفين بعدم الاعتناء بذلك إلا قليلاً»

إلا أن المثير للانتباه هو أن جزءاً ضخماً من ذلك التراث المخطوط ينتمي إلى الكتابات الصوفية والمناقبية التي بقدر ما تعكس التطلعات الأخلاقية والتربوية والتوجهات الفكرية لأصحابها، فإنها تلقي الضوء على أوضاعهم المعيشة وظروفهم الاجتماعية والسياسية، ومن هنا يتضح سبب سر التقاء كل الباحثين في مختلف العلوم الاجتماعية من المؤرخ إلى الصوفي مروراً بالسوسيولوجي والأديب والسيميائي وغيرهم، في العناية بهذا الانتاج الصوفي ومحاولتهم -كل من موقعه- فهم خصوصية «التجربة الصوفية المغربية» وتحليلها [20].

ويمثل كتاب «المستفاد» نصاً مناقبياً على غاية من الأهمية. فهو يعدّ الآن إحدى الدعامات الأساسية لدراسة التصوّف بالمغرب والوقوف على رجاله، إلى جانب كلّ من كتاب «التشوف إلى رجال التصوّف» لابن الزيّات التادلي، و«دعامة اليقين في زعامة المتقين» لأبي العباس أحمد العزفي، و«السر المصون» لطاهر الصدفي، و«المقصد الشريف» لعبد الحق البادسي..

وترجع صلتي بكتاب «المستفاد» إلى ما قبل سنة 1993 حينما قدمتُ عنه دراسة في الملتقى الرابع للدراسات المغربية الأندلسية الذي انتظم بكلية الآداب بتطوان حول «تيارات الفكر بالمغرب والأندلس». وازداد شغفي بهذا الكتاب وأُلفتي له والاستئناس بمحتواه وأنا أجمع مادة موضوع كنت أعدّه حول «السلطة والمجتمع بالأندلس على عهد الموحدين»؛ إذ كانت لدي فرصة لمعايشة نص «المستفاد» عن قرب بعدما أثار انتباهي كثرة المترجمين الأندلسيين أو الفاسيين ذوي الأصول الأندلسية ضمن خارطة متصوفة فاس وعبادها. وكلما واصلتُ قراءته وجدته نصاً بالغ الأهمية غنياً بالمادة التاريخية،

20- د. عبد المجيد الصغير، اشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين 18/19م، دار الآفاق الجديدة، البيضاء، 1994، ص5

وأصبحت مع الوقت على صلة حميمية بالتميمي وبالشيوخ المترجم لهم، وقمت بنسخ المخطوط كاملاً. وبعد القيام ببعض التحريات في المصادر الأخرى التي نقلت عن «المستفاد»، زادت قناعتي بأهمية هذا الكتاب ووجدت نفسي مندفعاً إلى جعله في بؤرة اهتماماتي البحثية، وحفزتني على الانكباب على تحقيقه ودراسته رغم ما يحيط بذلك من صعوبات علمية جمة؛ خاصة بعد أن تلكأت كثيراً جهود إخراجه إلى النور.

ومن المعلوم أن الأصل المخطوط لقطعة من كتاب «المستفاد» قد تم عرضه لأول مرة في معرض نظم بكلية الآداب بوجدة على هامش ندوة «المغرب الشرقي بين الماضي والحاضر» خلال شهر مارس 1986، وتعرف على هوية القطعة ومحتواها المرحوم العلامة محمد المنوني، ومنذ ذلك التاريخ والباحثون يترقبون إخراج كتاب «المستفاد» محققاً. وقد استبشر الباحثون والمهتمون خيراً عندما عزم الأستاذ أحمد التوفيق -المشهود له بالدراية الجيدة بالمؤلفات المناقبية المغربية- على تحقيق هذه القطعة من «المستفاد» في إطار رسالة لنيل دكتوراة الدولة، تحت إشراف الدكتور محمد بنشريفة.

ومرت السنوات دون أن ترى هذه الذخيرة المغربية النور. إلا أن مصورات القطعة المخطوطة من «المستفاد» قد شاعت وأصبحت بيد كثير من المهتمين بتراث الغرب الإسلامي، واتسع الاطلاع على محتواها والاستفادة منها والتعريف بها [21]، ووظفت

21- د. محمد بنشريفة، «حول كتاب المستفاد»، مجلة دعوة الحق، العدد 259، 1986، ص 26-30؛ ذ.محمد بنعلي بن بوزيان، «حول كتاب المستفاد»، مجلة دعوة الحق، العدد 262، 1987، ص 110-114

محتوياتها في دراسات قطاعية [22] أو في أطروحات جامعية [23]، وسلّم المختصون بأهميتها الكبيرة بالنسبة للتأريخ الديني والثقافي والاجتماعي للغرب الإسلامي، وأصبحت الحاجة ملحة لتحقيق هذا الكتاب لتيسير الاستفادة منه، خاصة وأن استغلاله في شكله المخطوط قد أوقع بعض الباحثين في منزلقات ومفارقات تاريخية [24] نظراً للمشاكل التي تعتري النسخة المخطوطة كما سنبين بعد حين.

والواقع أن تلكؤ الجهود المبذولة لحد الآن في ميدان اخراج هذه القطعة المخطوطة من «المستفاد » لا ينفصل بصفة عامة عن تلكؤ المجهودات لاخراج الحلقات المبكرة من التراث الصوفي عامة والمناقبي خاصة، إلى التداول؛ أي ذلك التراث الذي يؤسس للحركة الصوفية المغربية. ولعل في هذه الوضعية ما يفسر الغموض التام الذي ما يزال يحيط بجذور التصوف المغربي والأندلسي على حد سواء وتفضيل الدراسات المعاصرة تركيز الاهتمام على الحلقات المتأخرة منه [25].

لقد ظلت محاولة تحقيق «المستفاد » مشروعاً مؤجلاً لأسباب نجهلها، ونخال أن

22- محمد الشريف،« المستفاد أو استقطاب التيار الصوفي على عهد الموحدين»، ضمن كتاب **الغرب الإسلامي**...م.س.، ص 7-26

23- لعل من أوائل الباحثين الذين استفاد بعمق من معطيات المستفاد ووظفها في بحوثه هو الدكتور ابراهيم القادري بوتشيش، في أطروحته (**الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس على عهد المرابطين**، 1991) وخاصة في جزئها الثالث الذي نشر في كتاب بعنوان «**المغرب والأندلس في عصر المرابطين**» (دار الطليعة، بيروت،1993) ، وكذلك د. عبد السلام غرميني، **المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري**، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 2000 (والكتاب في أصله أطروحة ناقشها صاحبها بفاس سنة 1992)

24- اعتقد الدكتور عبد السلام شقور -بسبب اختلاط أوراق المخطوطة الأصلية -أن قصيدة أبي عبد الله محمد الجراوي هي في رثاء الصوفي أبي الحسن بن رشيد بينما هي في رثاء أبي الحسن علي ابن حرزهم، («أبو العباس الجراوي : نظرات في ترجمته»، ضمن كتاب **ندوة أبي العباس الجراوي**، منشورات كلية الآداب بني ملال، 1995، ص 24)؛ وأعد نشر نفس المقال في **مجلة دعوة الحق**، العدد 314، السنة 36، نونبر 1995.

25- د. أحمد الطاهري، **عامة اشبيلية في عصر بني عباد**...م.س. ج 2/ ص 639

عملية تحقيقه تصطدم بعقبة كأداء ممثلة في غياب نسخة أخرى يعتمد عليها في القراءة والتقويم والمقارنة والمقابلة والضبط والتصحيح. فلا توجد لحد الآن سوى نسخة خطية وحيدة ومبتورة البداية وقد داخلها السقط ووقع فيها كثير من التحريف والتصحيف مما يثبط العزائم على اقتحام منغلقاتها والعمل على تحقيقها ونشرها. وعلى الرغم مما بذلناه من جهد وسعي للوقوف على أصل مخطوط ثان من «المستفاد»، فإننا لم نهتد -كما لم يهتد غيرنا- إلى نسخة مخطوطة أخرى منه، تتم على ضوئها عملية التحقيق والمقارنة والمقابلة.

وقد حاولنا طيلة البحث التزام الصرامة المنهجية والتحليل الدقيق والتحري في الاستنتاج وتفنيد بعض المزاعم أو اثبات ما رأيناه صحيحاً. وفي مقاربتنا لوظائف الأولياء كان لزاماً علينا الاستفادة من بعض النظم التأويلية للأنتروبولوجيا الدينية وخاصة «سوسيولوجيا الكاريزما»، كما لجأنا في بعض جوانب البحث إلى المقاربة المفرداتية للمساهمة في توضيح بعض المفاهيم المتعلقة بمجالي الولاية والتصوف، واعتمدنا كذلك منهجية المقارنة التي لا يستقيم بحث أو مقاربة للظواهر الدينية دونها، للإحاطة بطرافة «المجال الخاص» الذي يطور فيه كل شعب خصوصيته ضمن مرجعية أشمل يرتبط بها.

لقد استعملنا مجموعة كبيرة نسبياً من المصادر والمراجع لبناء هذه الأطروحة، فضلاً عن عدد مهم من المخطوطات التي قيض لنا الاطلاع عليها بالمكتبات المغربية والأجنبية. وقد يكون من باب المبالغة الادعاء بأننا قرأنا كل المصادر المغربية، واطلعنا على كتب المناقب في كليتها وعلى مصادر العالم الإسلامي عامة، إلا أننا لم نذخر وسعاً في

توظيف ما قرأناه من مصادر، وما أفدنا منه من دراسات عربية وأجنبية في خطاب تاريخي ذي معنى، ويخدم تحقيق النص المدروس.

د. محمد الشريف

تطوان، 23 صفر 1423 / 6 ماي 2002

المبحث الأول :

السلطة الموحدية والتيار الصوفي

مدخل عام : حول جذور التصوف المغربي

1- الممارسة الصوفية لابن تومرت حسب الإستوغرافية الموحدية.

2- فترة عبد المؤمن : سياسة قمعية - احترازية تجاه المتصوفة.

3- أبو يعقوب يوسف : صرامة مع نزوع نحو المرونة تجاه المتصوفة.

4- يعقوب المنصور : سياسة استقطاب المتصوفة ومحاولات ترسيم الممارسة الصوفية.

5- التصوف خلال مرحلة الانحلال الموحدي (النصف الأول من القرن السابع /13م)

مدخل عام : حول جذور التصوف المغربي

من بين القضايا التي ما يزال يلفها الغموض بخصوص موضوع التصوف بالمغرب هناك مسألة تحقيب تطوره بشكل مقنع ودقيق، وطبيعة التيارات الخارجية التي أثرت فيه أو أثر فيها سواء بالنسبة للمشرق أو الأندلس[1]. وليس هدفنا في هذا المدخل استجلاء هذه القضايا الشائكة، وإنما نروم التذكير فقط ببعض مصادر التأثير والقنوات التي تسربت منها تيارات التصوف لبلاد المغرب.

تميل كثير من الدراسات المتخصصة إلى ربط انتشار ظاهرة الأولياء والمتصوفة بالمرحلة الأخيرة من العصر المرابطي حين تجذرت الأزمة في مختلف شرايين الحياة العامة[2]

1- احمد التوفيق، «**التصوف بالمغرب**»، **معلمة المغرب**، إنتاج الجمعية المغربية للتأليف والترجمة، ج7، سلا، 1994، ص 2392

2- د. ابراهيم القادري بوتشيش، **المغرب والأندلس**...م.س. ص 125، عبد الجليل لحمنات، **التصوف المغربي في القرن السادس الهجري**، د.د.ع. ، كلية الآداب الرباط، 1990-1991 (نسخة مرقونة). 153-154 ؛ (وفي مكان آخر(ص 176) يفترض أن البداية كانت في القرن السادس الهجري)؛ محمد القبلي، «**ومز الإحياء وقضية الحكم في المغرب الوسيط**» ضمن كتاب : **مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط**، الدار البيضاء، 1987.، 26؛ نفسه، «**ما لم يرد في كتابات ابن خلدون**» ضمن نفس الكتاب، ص 62؛ دة دندش عصمت، **الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين**... دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988، ص 356-357؛ ، عبد اللطيف الشاذلي، **التصوف والمجتمع** ... م.س.، 70-71؛ غرميني عبد السلام، **المدارس الصوفية** ...م.س..ص 249. وعن مظاهر الأزمة المشار إليها وتفاصيلها على المستوى الاقتصادي والسياسي والإيديولوجي والاجتماعي والثقافي والأخلاقي؛ انظر د. بوتشيش. **المغرب والأندلس**..م.س. ص- 126-129

. إلا أن هذا التحديد لا ينبغي أن يجعلنا نتغاضى عن «الرصيد التاريخي» الذي سبق هذه الفترة ومهّد لها، والمتمثل في تيار الزهد وما يقتضيه من انعزال عن الملذات الدنيوية والاعتكاف على العبادة والتردد على الرباطات ...إلخ. فالأمر يقتضي منهجياً التمييز بين ثبوت وجود السلوك الزهدي منذ فترة مبكرة نسبياً وما رافقه من مظاهر عكستها المواقف الخاصة للزهاد؛ وبين التصوف باعتباره «مذهباً» و«نسقاً» فكرياً وسلوكياً يعبر عن آراء ومواقف فئة اجتماعية تشترك في خصائص ومقومات محددة [3].

فازدهار التصوف واكتساحه للنسيج الاجتماعي المغربي والأندلسي في القرن السادس الهجري خاصة، يجد جذوره في الحضور المستمر للميولات الزهدية بالأندلس، وهو تتويج للتطورات التي عرفتها القرون السابقة، خاصة مع انتشار مختلف مؤلفات الزهد والرقائق[4]، ومجهودات بعض العلماء أمثال أبي عمر الطلمنكي [5] الذين كان اهتمامهم بأصول الدين والتصوف مترابطاً جداً، وحاولوا استيعاب التصوف وادماجه داخل نسق الإسلام السني[6].

وبالنظر إلى المعلومات المتوفرة، المشتتة فيما يخص الفترة المبكرة، يبدو أن التصوف قد دخل المغرب عن طريق ثلاث قنوات متزامنة : الإفريقية والأندلسية والمشرقية. وهذا الأمر يفترض القول إن ظهور التصوف بالمغرب كان متأخراً بالنسبة لبلاد المشرق وكذا

3- عبد الجليل لحنات، التصوف المغربي.. م.س. ص 156

4- J. M. Vizcaino, "Las obras de Zuhd en al Andalus",*Al Qantara* , XII, 1991, pp. 417-438

5- Maribel Fierro, "El proceso contra Abu Umar al- Talamanki a través de su vida y de su obra",*Sharq al-Andalus,* IX, 1992, pp. 93-127

محمود علي مكي، « التصوف الأندلسي، مبادئه وأصوله»، دعوة الحق، العدد 7، 1962، ص 7

6- انظر: M. Fierro, "El proceso contra Abu Umar at-Talamankî... op. cit., p.120; Dominique Urvoy,*Pensers d'Al Andalus, : la vie intellectuelle à Cordoue et à Séville au temps des empires berbères, Toulouse,* 1990, pp. 91-92; Id.*Le monde des Ulémas andalous du V/XI au VII/XIII e siècles, Etude sociologique*, Genève, 1978 ,pp. 129-131

بالنسبة لبلاد افريقية والأندلس. ولكننا نميل إلى افتراض أن هذا التأخير مرتبط بتأخر الآثار الكتابية الشاهدة [7] لا بتأخر الظاهرة نفسها [8]. ويبدو أن عدم وجود مقياس معياري واضح للتصنيف بين الأشخاص وعدم الفصل بين صفات الخير والفضل والعلم في تراجم الفترة المبكرة [9]، قد فوت علينا فرصة التعرف عن قرب على جذور التصوف المغربي في بواكيره الأولى، خاصة وأن هناك مؤشرات عن بعض المغاربة الذين يوصفون بـ«الصلاح»

7- اهتم أهل افريقية برواية أخبار بلدهم ورجالها وتدوينها في فترة مبكرة نسبياً تعود إلى القرن الثالث الهجري كما هو الحال بالنسبة لعيسى ابن أبي مهاجر وكتابه «فتوح افريقية» ومحمد سحنون (ت. 256هـ). وقد ذكر له القاضي عياض كتاب طبقات العلماء في سبعة أجزاء، وأبي العرب محمد التميمي، وله عدة كتب تتعلق بتاريخ افريقية وطبقات رجالها ومنها ما وصلنا كـ«طبقات علماء افريقية» وكتاب طبقات علماء افريقية للخشني (ت 361 هـ)... إلخ. انظر ببيليوغرافية هذه المصنفات وغيرها في المقدمة التي أفردها بشير الكوش في تحقيقه لكتاب «رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقية...» لأبي بكر عبد الله المالكي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981 ص 13-19

8- احمد التوفيق، «التصوف بالمغرب»، م.س. ص 2391. وفي نفس السياق يقول صاحب «سلوة الأنفاس»: «واعتبر بسيدي أبي غالب الصريري بفاس ومولانا عبد السلام وسيدي أبي سلهام... وغيرهم ممن يكثر مع اشتهارهم وشد الرحال إليهم ومشاهدة البركة الكثيرة الظاهرة لهم، هل لهم تراجم أو وقع بهم اعتناء أو إلمام في تأليف؟ فلا يلزم من عدم التعريف بهم نفي الخير عنهم» (محمد بن جعفر الكتاني، سلوة الأنفاس...، م.س.، ج 2، ص 17

9- في هذا السياق يمكن التذكير أنه من بين الأمور التي انتقدها ابن عبد الملك المراكشي على ابن الأبار «ذكره طائفة كبيرة ليست من شرط كتابه ولا كتابي الشيخين أبي الوليد وأبي القاسم ابن بشكوال، لأنهم لم يرسموا بفن من فنون العلم، وإن ذكروا بصلاح وخير واجتهاد في العبادة وانقطاع إلى أعمال البر، فلذكرهم مجموع آخر يشملهم مع من كان على مثل أحوالهم»، ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، السفر الأول، تحقيق د. محمد بنشريفة، دار الثقافة، بيروت (د. ت.) ص 12-13

أو «النسك» منذ بدايات الفتح الاسلامي لبلاد المغرب[10].

ومن الطبيعي أن تكون القناة المشرقية هي مصدر التأثير المباشر باعتبار المشرق الإسلامي مجالَ التصوف ومنطلقه، وإليه كان يهرع المغاربة لأداء فريضة الحج أو للاستزادة من العلم والنهل من معين الثقافة الاسلامية، أو للتجارة والتكسب؛ ومنه يعودون محملين بأفكار وتعاليم وسلوكات ومؤلفات صوفية يعملون على نشرها في الوسط المغربي. ويزخر كتاب «المستفاد» - مثله مثل كتاب «التشوف» - بأسماء عدد من المغاربة الذين يمموا وجوههم شطر المشرق، وأخذوا عن شيوخ التصوف هناك. ويكفي بهذا الصدد التذكير أنه عن طريق هذه القناة بالذات دخل مذهب الغزالي مبكراً إلى المغرب، وخاصة إلى مدينة فاس، ربما عن طريق أبي محمد صالح ابن حرزهم، الذي تتلمذ مباشرة على الغزالي[11]. إلا أن القناتين الأخريَيْن (الإفريقية والأندلسية) لا تقلان أهمية عن القناة الأولى (المشرق).

فعن طريق القناة الافريقية تسرب المجهود الدعائي لبعض شيوخ افريقية الزيرية،

10- خاصة في ترتيب المدارك للقاضي عياض، (في ترجمته لدراس بن اسماعيل وهو من القرن الرابع الهجري- اعتبره «من الحفاظ المعدودين والأئمة المبرزين، من أهل الفضل والدين... وكان شيخاً صالحاً» (القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج 6، ص 81- 82) بينما ترجم له التميمي باعتباره أحد عباد فاس (انظر المستفاد، ترجمة 82)؛ وهاجر بعض المغاربة مبكراً إلى القيروان أمثال أبي عبد الله محمد بن أحمد السوسي الذي كان أصله من السوس الأقصى بالمغرب، رياض النفوس...م.س. ج 1، ص 196. وما قصة لقاء «الرجال السبعة» من أهل رجراجة النبي ﴿ﷺ﴾ إلا مؤشر على قدم الاهتمام بظاهرة الزهد والولاية بالمغرب. (انظر: العباس بن ابراهيم المراكشي، **إظهار الكمال في تتميم مناقب أولياء مراكش سبعة رجال المشار إليهم في الرائية المسماة بتنظيم درر الجمال**، طبعة حجرية، فاس، 1322 هـ

11- أبو يعقوب يوسف ابن الزيات التادلي، **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي**، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب الرباط، نصوص ووثائق، 1، الدار البيضاء، ط 1، 1984، ص 94-95

ومن بينهم تلامذة القاضي أبي عمران الفاسي. بل نتوفر على شهادات حول وجود متصوفة بافريقية، منذ القرن 9/3م على الأقل. ونعرف مثلاً أنه في هذه الفترة كانت جماعات صوفية تجتمع بشكل دوري في بعض المساجد بالقيروان[12]، وفي رباط المنستير خاصة[13]. وتقوى التصوف بافريقية خلال القرن الرابع الهجري /العاشر الميلادي خاصة. إذ تميزت هذه الفترة بازدياد الاحترام الشعبي للأولياء وبظهور ممارسات صوفية وطقوس

12- وخاصة بـ «مسجد السبت» بالقيروان؛ انظر : **رياض النفوس**...م.س...، ج 1، ص 471، 493، 495،496؛ ج 2، 215، 286-287، 417

13- انظر مثلاً مختلف تراجم كتاب **رياض النفوس** لأبي بكر محمد المالكي.
Hady Roger Idris, "Contribution à l'histoire de l'Ifrikiya",*R.E.I*-273 78,-105 1935, ., 305, 45-104, pp. 289-91(1935)
وكذلك: *La Berbèrie orientale sous les Zirides, X-XIIe siècles* , Paris, 1962, vol. II, pp. 4-692
ومن الجدير بالذكر أن أول متصوف مغاربي- ربما من افريقية- يظهر في كتب المناقب المشرقية هو شخصية من القرن 9/3م. يتعلق الأمر بأبي عبد الله محمد بن اسماعيل المغربي (المتوفى سنة 299/911-912)، تلميذ الشيخ المصري علي بن رزين.
انظر السلمي، كتاب **طبقات الصوفية**، 238-41؛ أبو نعيم ، **حلية الأولياء**، 10، 164. الصوفي الافريقي الآخر - ينحدر على ما يبدو من النواحي القريبة للقيروان- الذي له ترجمة في هذه المصادر هو أبو عثمان سعيد بن سلام المغربي (توفي سنة 373/983م). حوله انظر :
Jean Pedersen , " Le tunisien Abu Uthmân al Maghribî et le soufisme occidental",ش *Études dédiées à Lévi-Provençal* , Paris, 1962, vol. 2, pp. 705-716

أثارت حفيظة بعض الفقهاء المالكيين [14]. وخلال القرن الخامس الهجري/الحادي عشر للميلاد، برزت محاولات للتوفيق بين التصوف ومبادئ المذهب المالكي. ويعزز هذا الافتراض أن أغلب التراجم التي أوردها ابن الزيات التادلي لرجالات من بلاد افريقية، يشترك أصحابها في امتلاك رصيد علمي وفقهي، بالإضافة إلى منحاهم الزهدي والتعبدي. بل إنهم كانوا ميالين للاستعاضة عن تدريس الفقه بالعمل على نشر المؤلفات الصوفية [15] ولقد هاجر بعض هؤلاء الشيوخ من افريقية ربما خلال النصف الثاني من القرن 11/5م واستقروا بالمغرب الأقصى، مساهمين بذلك في نشر التصوف في هذه

14- تحفظ عدد كبير من فقهاء القيروان على اجتماع المتصوفة بمسجد السبت للذكر والسماع، وذهب الأمر بأحد هؤلاء الفقهاء- وهو يحيى بن عمر- إلى تأليف كتاب «في النهي عن حضور مسجد السبت» وود لو أنه «هدم حتى لا يجتمع فيه أحد» (رياض النفوس، ...م.س. ج1، ص 493، 495؛ وخلال القرن 10/4 اندلع بالقيروان جدال قوي حول أحقية كرامات الأولياء، كان من المدافعين عنها كل من عبد الرحمان بن محمد البكري الصقلي والقاضي المالكي ابن أبي زيد القيرواني (توفي سنة 996/396). حول هذه المسألة، انظر

Hady Roger Idris, "Deux juristes kairouanais de l'époque ziride Ibn Abî Zaid et al Qâbisî (Xe-XIe siècle)",*A.I.E.O.*, XII, 1954, pp.146-9; Maribel Fierro, "The Polemic and the Developpement of Sufism in al-Andalus (4th/10th ش about the Karâmât al Awliyâ -5th/11th Century)" ,*BSOAS*, pp.236-249

ابن حمادي، «كرامات الأولياء، النقاش الحاد الذي أثاره بالقيروان وقرطبة في أواخر القرن الرابع الهجري، مجلة دراسات أندلسية، العدد 4، 1990

15- مثلاً عبد العزيز التونسي الزاهد.(ت. 486)سكن مالقة وغيرها من البلاد الأندلسية واستقر أخيراً بأغمات ودرس الناس عليه الفقه، ثم تركه لما رآهم نالوا بذلك الخطط والعمالات، وقال «صرنا بتعليمنا لهم كبائع السلاح من اللصوص» ابن بشكوال، كتاب الصلة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966، القسم الثاني، ص، 376؛ ابن الزيات، التشوف...م.س.، ص 92، ترجمة 6

المنطقة[16]. فليس جزافاً أن تكون أولى تراجم كتاب «التشوف» هي تلك المتعلقة بهؤلاء «الأفارقة» بالذات مثل ابن سعدون القيرواني (ت. 1092/485) صاحب عدة تآليف في الفقه المالكي وناشر تعاليم الشيخ أبي بكر المطوعي في التصوف[17]، أو عبد العزيز التونسي (ت. 1093/486م)[18]، الذي كان يحث تلامذته من المصامدة على قراءة «رعاية» المحاسبي ونحو ذلك من علوم التصوف، أو أبي الفضل ابن النحوي (ت. 513/ 1119)[19]، الذي أقام خلال فترة في سجلماسة وفاس، وهو أحد الذين ساهموا مساهمة كبيرة في نشر «احياء علوم الدين» للغزالي والدفاع عنه. والملاحظ أن أغلب هؤلاء المتصوفة اختاروا أغمات وريكة -«عاصمة» المرابطين قبل بناء مراكش- مكاناً

16- يمكن تقديم عدة فرضيات لتفسير انتقال هؤلاء الشيوخ إلى المغرب الأقصى. من جهة، هناك قدوم القبائل الهلالية إلى افريقية وتخريبهم اللاحق لمدينة القيروان سنة 449/ 1057م. وكذلك الجاذبية المحتملة للاصلاح الديني الذي تبناه عبد الله ابن ياسين في المغرب الأقصى. ولا يجب أن ننسى أن ابن ياسين كان فقيهاً مالكياً يميل نحو الزهد والورع. (انظر، دندش عبد الحميد، **دور المرابطين في نشر الاسلام في غرب افريقيا (430-515/ 1038-1121)**، بيروت، 1988، ص 64) وأخيراً لا يجب أن يعزب عن بالنا أن الولاة الزيريين حاولوا إيقاف دعوة بعض المتصوفة عندما لاحظوا التأثير الكبير لتلك الدعوة على عامة الناس. فالصوفي أبو الحسن محمد بن عبد الصمد مثلاً، اضطر لمغادرة القيروان لتفادي انتقام المعز بن بادس. (انظر القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ج 8، تحقيق سعيد أعراب، الرباط، 1983،ص 70-71؛ الدباغ وابن ناجي، **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، ط2 ، تحقيق شبوح، ماضور، أبو النور، تونس –القاهرة (د. ت)، ج3، 236-239؛
Hady Roger Idris, Contribution à l'histoire de la vie religieuse en Ifriqiyq ziride(Xe-XIe siècles),*Mélanges L. Massignon* , II, 327-359 (pp. 344-7)

17- Hady Roger Idris, " Deux maîtres de l'école juridique kairouanaise sous les zirides (XIe siècle): Abû Bakr Abd al-Rahmân et Abû Imrân al Fâsi", *A.I.E.O.*, XIII, .1955, pp. 35-.36 وقد روى محمد بن سعدون كتاب **طبقات الصوفية** للسلمي. انظر، ابن خير، **فهرسة**، نشر قديرة وربيرة، سرقسطة، 1894-1895، ص295

18- ابن الزيات، **التشوف**، 93

19- Hady Roger Idris, "Le crépuscule de l'école malikite kairouanaise (fin du XIe siècle", *C.T.* , IV, 1956, pp.501-502

لاقامتهم.

أما بخصوص القناة الأندلسية فلا يخفى دورها في نقل التأثيرات الزهدية إلى بلاد المغرب كما تبين ذلك كتب التراجم المغربية الأندلسية وعدد من الدراسات الحديثة حول انتشار الميولات الزهدية بالأندلس منذ فجر الإسلام بها حتى بدايات القرن الخامس الهجري /الحادي عشر الميلادي [20]. وقد شكلت هذه الميولات الخميرة التي انبثق عنها «مذهب صوفي» من المحتمل أنه ظهر بالأندلس قبل القرن الخامس الهجري /الحادي عشر الميلادي [21]. خلال هذه الفترة، تم مثلاً انتشار بعض أهم التآليف المشرقية المتعلقة بالتصوف مثل «قوت القلوب» لأبي طالب المكي، و«رعاية المحاسبي» [22]. وارتسمت كذلك أولى مراكز للأنشطة الصوفية بالأندلس ومن بينها مدينة ألمرية -التي من أشهر

20- Manuela Marín, " The Early Development of Zuhd in al Andalus"in F. de Jong (ed.), *Shí'a Islam, Sects and Sufism*(Utrecht, 1992)pp. 83-96..."; Id., "Zuhhad de al Andalus (300/912-420/1029"*Al- Qantara*îd Ibn al-ش, XII.2. (1991), pp. 439-469; Id.,"Abû Sa A'rabî et le développement du sûfisme dans al Andalus", *R.O.M.M.*N 63-64, 1992, pp. -34

د. أحمد الطاهري، عامة اشبيلية.. م.س. ص 638-648، عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية، ..م. س. ص 24-36؛ حول ابن مسرة (ت 319/931م)، أشهر شخصية في هذه الفترة، والتأثير اللاحق لمذهبه انظر:

E.I. III, 892-896 (R. Arlandez); M. Asîn Palacios, 2 *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana* , Madrid, 1914; Maribel Fierro,*La heterodoxia en al Andalus durante el período omeya, Madrid,* 1987, pp. 132-140

21- îd..."op. cit., p. 13شMarîn, M. "Zuhhâd...", op. cit., 28-31; "Abû Sa

22-, cf. J.M. Vizcaîno, "Algunos datos sobre las obras de Zuhd en al Andalus"*Al Qantara* XII.2. 1991, pp 417-438

ممثليها ابن العريف (توفي سنة 1141/536) [23]– وقرطبة واشبيلية. وفي هذه الأخيرة ظهر ابن برجان (ت.536 /1141). ويجب أن لا نغفل بهذا الصدد أهمية القاضي أبي بكر بن العربي (ت. 1148/543م) [24]، أحد أبرز الذين أدخلوا «إحياء علوم الدين» الذي شكل القاعدة المذهبية الأساس التي تغذت منها التيارات الزهدية الصوفية الكامنة بمنطقة الغرب الإسلامي [25] وتميز القرن السادس/12م بالانتقال المستمر لشيوخ التصوف بين ضفتي المضيق. ولدينا شهادات تفيد أنه عقب انكسار ثورة ابن قسي (توفي سنة 546-1151) [26]، إمام طريقة المريدين بغرب الأندلس، هرب بعض أتباعه إلى المغرب [27].

إلا أن تأثير مختلف هذه القنوات ما كان له أن يلاقي وسطاً محتضناً ومتقبلاً داخل المجتمع المغربي لو لا تجذر الأزمة في شرايينه وخاصة أواخر العصر المرابطي، سواء على

23- أنخيل بالينثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، ط 1، 1955، ص، 332؛ محمد الصمدي، «مدينة المرية مركز الدراسات الصوفية بالأندلس أواخر العصر المرابطي»، ضمن أعمال ندوة من ابن برجان إلى أبي اسحاق البلفيقي جوانب من التواصل الفكري بين المغرب والأندلس، مجلة كلية الآداب، مراكش، العدد 12، 1995، ص 171-180 ؛ انظر كذلك مقدمة أسين بلاثيوس لكتاب «محاسن المجالس»، باريس، 1933، 1-8

24- سعيد أعراب، مع القاضي أبي بكر بن العربي، بيروت، 1987.

25- J.M. Vizcaíno, op. cit., p. 432

26- Vincent Lagardère, "La Tarîqa et la révolte des Murîdûn en 539 H/1144 en Al Andalus", *R.O.M.M.*, 35.1., 1983, pp. 157-170; J. Drehe., "L'Imamat d'Ibn Qasi à Mértola (automne 1144-été 1145), Légitimité d'une autorité soufie?",*M.I.D.E.O.*, 18, 1988, pp 210-195

27- مثلاً أبو عبد الله محمد الشلبي، الذي أقام في فاس وسلا. انظر، المستفاد، ترجمة 30؛ ابن الزيات، التشوف، 130، جذوة الاقتباس، ج1، 284، سلوة الأنفاس، ج3، 270-271، ابن صعد، النجم الثاقب في ذكر ما لأولياء الله من مفاخر المناقب، مخطوط الخزانة الداودية بتطوان، رقم 53-ص ع ن، ج 4/، ورقة 101-100

المستوى الاقتصادي والاجتماعي أو على الأصعدة السياسية والإيديولوجية والثقافية [28]، وهي الأزمة التي استغلها ابن تومرت لتقويض دعائم مشروعية الدولة المرابطية من خلال مهاجمته لمواطن الفساد في سياسة المرابطين في مختلف المجالات العقدية منها والثقافية والاجتماعية، وبركوبه موجة التصوف[29].

28- حول تفاصيل هذه الأزمة : انظر د. بوتشيش، **المغرب الأندلس...** م. س.، ص 126-128

29- عز الدين أحمد موسى، **النشاط الاقتصادي في المغرب الاسلامي خلال القرن السادس الهجري**، بيروت، 1983 ، المعطيات نفسها تجدها عند عصمت عبد اللطيف دندش، **أضواء جديدة على المرابطين**، بيروت، 1991 ،ص 52، 199؛ عبد المجيد النجار، «**الدين والدولة في فكر المهدي بن تومرت**»، ضمن كتابه : **فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992، ص 72-73

2 - الممارسة الصوفية لابن تومرت

حسب الإستوغرافية الموحدية

لقد أوضحت بعض الدراسات الحديثة كيف أن الممارسات السياسية والدينية للمهدي بن تومرت كانت تحاول إعادة إنتاج الرمزية النبوية [30]. ولكن الاستوغرافية الموحدية الرسمية وشبه الرسمية، التي تصور لنا المهدي بأنه «فتى شبَّ على التقوى والورع» [31] تحاول أن تضفي عليه كذلك طابع الولاية والكرامة عندما تخرج بدعوته من حيّز العمل المنظّم والهادف إلى حيّز الظواهر الخارقة للعادة؛ وهذا ما نلمسه بوضوح عند أبي بكر البيذق [32] وابن القطّان [33] اللذين يوردان كثيراً من «كرامات» المهدي بن تومرت. أما عبد الواحد المراكشي فهو يشير إلى كيفية جمْع ابن تومرت بين السلوك الزهدي والرغبة في تغيير الواقع قائلا : «[كان] يكثر التزهد والتقلّل، ويُظهر التشبه بالصالحين

30- انظر: عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، 2، الدار البيضاء، 1994، ص 152؛ محمد ظريف، « قراءة في فكر المهدي بن تومرت السياسي»، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، السنة 1، العدد 3 يونيو 1987 ، ص99

31- انظر : محمد زنيبر، «ابن تومرت، مساره النفسي والفكري»، ضمن كتاب : المغرب في العصر الوسيط، الدولة -المدينة- الاقتصاد، منشورات كلية الآداب -الرباط، 1999، ص 140

32- البيذق (أبو بكر الصنهاجي)، أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، الرباط، 1971، ص. 23، 33

33- ابن القطان، نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، تحقيق محمود علي مكي، بيروت، 1990، ص 91،92،100،180،186. ويشير المؤلف إلى تأليف في كرامات المهدي بن تومرت منسوب لأبي القاسم المؤمن بعنوان «فضائل الإمام المهدي» ص 62،180. وانظر دراسة محمد زنيبر، « الخلفية الاجتماعية والثقافية لحركة المهدي بن تومرت»، مجلة المناهل، 24 ،1982، ص 134وما بعدها.

والتشدد في إقامة الحدود، جارياً في ذلك على السُّنة الأولى»[34]. ودون أن نضاعف من الأمثلة، يمكن القول إن الأمر يتعلّق هذه المرة بمحاولة إضفاء طابع الولاية على سيرة المهدي بن تومرت، أو إعادة إنتاج الرمزية الصوفية عن طريق إبراز المنحى الزهدي التقشفي والكرامي (التنبؤي) في سيرته الذاتية.

وقد يتساءل المرء عن لحظة «إعادة التركيب التاريخي» للمنحى الصوفي في شخصية ابن تومرت على مستوى التدوين التاريخي. وإن كنا لا نعرف تاريخ تأليف كتاب «فضائل الإمام المهدي»[35] المنسوب لأبي القاسم المؤمن، فإننا نرجح أن يكون هذا الموضوع قد بدأ في الظهور ابتداء من القرن السابع /13م، أي بعد وفاة ابن تومرت بقرن من الزمن تقريباً، ويتزامن مع تشكيل أولى الجماعات الصوفية المنظمة في «طوائف» بالمغرب الأقصى؛ مثل طائفة أبي محمد صالح، وطائفة الهزميري، وتعميم التبجيل والاحترام الشعبي للأولياء والتبرك بهم.

ففي حين يذكر البيذق في معرض تتبعه لخطوات ابن تومرت في عودته إلى بلاد المغرب، مرور المهدي بتلمسان وإقامته في منزل ابن صاحب الصلاة (قاضي تلمسان حسب ابن خلدون[36]) بموقع يقع في ضواحي المدينة يسمى أكدير حيث «التزم الطلبة المذاكرة للامام المهدي»[37]، نجد أن رواية صاحب «المعجب» تختلف جذرياً عن هذه الرواية «البيذقيّة». فهو يذكر أن المهدي لما أتى تلمسان «أقام بمسجد بظاهرها يعرف

34- عبد الواحد المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي الخطابي، القاهرة، 1949،ص 193

35- انظر عنه : ابن القطان، **نظم الجمان...**، م. س. ص 62–184

36- عبد الرحمان ابن خلدون، **كتاب العبر...**، دار الكتب العلمية، ،ج6، بيروت، 1992, ص 303

37- البيذق، **أخبار المهدي...** م.س. ص 20

بالعباد »[38]، وهو مكان يرتاده الصالحون، ويورد المراكشي قصة لابن تومرت أطلق فيها سراح المسجونين من سجن تلمسان، وكان «السجانون والحرس يتمسحون به» نيلاً لبركته، وهذه الروايه -كما يظهر- لها شبه كبير بكرامات الأولياء[39].

والملاحظ أن إعادة تركيب رواية إقامة ابن تومرت بتلمسان ليست اعتباطية. ففي فترة تأليف المراكشي لكتابه، كان موضع «العباد» يأوي جماعة صوفية كبيرة، وتحول إلى مركز يؤمه الوافدون لزيارة ضريح الشيخ أبي مدين. فبإيراده لرواية إقامة المهدي بهذا المكان، كان المراكشي يربط شخصية المهدي بأحد المراكز الحساسة للتصوف المغربي في القرن السابع/13م، وباضفائه الكرامات على ابن تومرت كان يعمل، من جهة أخرى، على مساواته في الحقيقة مع باقي الأولياء الذين أصبحوا موضوع تبجيل واحترام من طرف العامة. إن المراكشي يؤكد بنفسه -في مكان آخر-ان ابن تومرت كان «يكثر التزهد والتقلل، ويظهر التشبه بالصالحين»[40].

ويحاول ابن القطان من جهته -هو من مؤرخي البلاط الموحدي في القرن السابع/13م- ايجاد رابط - ولو بصفة «مصطنعة»- ما بين المهدي ابن تومرت والأوساط الزهدية الصوفية. فبينما يذكر البيذق -وهو شاهد عيان- انتقال ابن تومرت إلى نواحي ملالة بعد طرده من مدينة بجاية[41]، يدعي ابن القطان أنه خرج «من بجاية إلى رباط خارجها

38- عبد الواحد المراكشي، **المعجب**...م.س.ص 183

39- نفسه، 183-184

40- نفسه، ص 193

41- البيذق، **أخبار المهدي**...م.س.ص 13

وعلى القرب منها يقال له رباط ملالة»[42] حيث يقيم بعض الزهاد. وهنا «عمر مجلسه الطلبة والصالحون»[43]. وفي نفس السياق يخصص ابن القطان فصلاً كاملاً للحديث عن الكرامات المنسوبة لإمام الموحدين[44]

وإذا كانت الاستوغرافية المرينية الرسمية تميل إلى التشكيك في هذا المنحى الصوفي للمهدي ابن تومرت[45] فإن الدعاية الموحدية قد لقيت على ما يبدو صدى لدى المؤرخين، إذ نجد أن ابن خلدون يتحدث عن قيام ابن تومرت على المرابطين والتغلب عليهم وهو «بحالة من التقشف والحصر والصبر على المكاره والتقلل من الدنيا»[46] وأنه «كان يلبس العباءة المرقعة، وله قدم في التقشف والعبادة»[47]. ويصف الناصري بدوره شخصية ابن تومرت قائلاً: «كان ورعاً ناسكاً متقشفاً مخشوشناً مخلولقاً، كثير الاطراق، بساماً في وجه الناس، مقبلاً على العبادة، لا يصحبه من متاع الدنيا إلا عصا وركوة»[48] بل إنها ربطت نجاحه في كسب الأتباع بعد إعلانه الثورة على المرابطين

42- ابن القطان، **نظم الجمان**...م.س.، ص 77؛ مؤلف مجهول، **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**، تحقيق د. سهيل زكار وذ. عبد القادر زمامة، الدار البيضاء، 1979، ص.، 106 «خرج منها إلى رباط ملالة». وتذكر المصادر الأخرى مرور المهدي بموضع ملالة مع الخليفة عبد المؤمن دون أن تشير إلى أي رباط(المراكشي، **المعجب**...م.س.،ص.181-182 يتحدث عن ضيعة ملالة)؛ ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق د. إحسان عباس، بيروت، 1968، ج 5، ص 47 («أقام بالمنستير مع جماعة من الزهاد»)

43- ابن القطان، **نظم الجمان**..م.س.ص 77

44- نفسه، 180-187

45- كتب ابن أبي زرع مثلاً عن ابن تومرت قائلاً: «كان حيث حل من مدن افريقية وبلاد المغرب يدرس العلم، ويظهر التقشف والورع والزهد في الدنيا..»، **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، دار المنصور، الرباط، 1973، ص 173

46- ابن خلدون، **المقدمة**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992،ص 42

47- ابن خلدون، **العبر**...، ج 6، م.س. ص 270

48- أحمد الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، ج 2/ الدار البيضاء، 1954، ص77

بظهوره بمظهر الشيخ الزاهد صاحب الكرامات. يقول ابن أبي زرع «وفرق من يثق بسياسته من تلامذته في البلاد القاصية والدانية يدعون إلى بيعته ويثبتون عند الناس إمامته، ويزرعون في قلوبهم محبته مما يذكرون له من الفضائل والكرامات، ويصفونه به من الزهد في الدنيا»[49]

ومن جانب آخر، فمن الثابت حالياً أن ابن تومرت - على عكس ما ترويه سيرته الرسمية- لم يلق الغزالي، ولا حضر حلقة دروسه، وبالأحرى لم يوكل له الإمام المشرقي مهمة إصلاح الاسلام ببلاد المغرب أو تقويض سلطان المرابطين بها. وكل شيء يدفعنا للاعتقاد أن قصة لقائه بالغزالي هي بدورها عبارة عن «إعادة انشاء استوغرافية» لاحقة. فالاستشهاد بالغزالي واستغلال مكانته أمر متأخر كثيراً. ولا يظهر اسمه برصفه منطلق حياة ابن تومرت العامة إلا في الوقت عينه الذي بدأ يفتر فيه نفور الفقهاء المغاربة من الآراء الكلامية للإمام المشرقي الكبير[50]

من جهة أخرى نجد أن السلطة الموحدية حاولت بدورها الاستفادة من نوع معين من الحساسية الدينية لدى العامة وهو المتمثل في زيارة قبور بعض الأولياء. ولرفع ابن تومرت إلى درجة الأولياء عمد الخلفاء الموحدون إلى ترسيم زيارة قبره بتينملل. وأصبحت زيارة الخلفاء لقبر المهدي تتم في جو من الطقوس الرسمية، وخلالها يتم التذكير «بغرر فضائله ومآثره»[51] وإلى جانب ذلك، شجعت السلطات الموحدية زيارة بعض الأماكن

49- **روض القرطاس**...م.س.، ص 176-177 (كذلك : **الاستقصا**، 2/ ص 77)

50- I. Goldzeher, *Ibn Tumart et la théologie de l'Islam dans le nord de l'Afrique au XIIè siècle*, Alger, 1903؛ عبد المجيد النجار، **المهدي ابن تومرت حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب**، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1983

51- ابن عذاري المراكشي، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب** (قسم الموحدين)، تحقيق محمد ابراهيم الكتاني وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت-دار الثقافة، الدار البيضاء، 1985، ص 148 ؛ المراكشي، **المعجب**....م.س.، ص 189، 211

المرتبطة بدعوة المهدي، وقامت ببناء رابطتين قرب مغارة كان ابن تومرت قد لجأ إليها بعد هروبه من مراكش سنة 1120/514م في موضع ايجليز من هرغة [52]. ومن بين هذه الأماكن «المقدسة» نعرف رابطة وانسري ورابطة الغار [53]. فقد كان الناس «يأخذون التراب منهما فيتبركون به ويجعلونه على المرضى» [54]. وواضح أن الخلفاء الموحدين كانوا يهدفون في الحقيقة السمو بابن تومرت ووضعه على قدم المساواة مع الأولياء والمتصوفة الذين أصبحوا يحظون بشعبية كبيرة في أوساط السكان.

وثمة أمر مثير للانتباه هو أن كتب المناقب المغربية لا تشير إلى شيوع المؤلفات المذهبية للمهدي وتداولها في الأوساط الصوفية خلال العصر الموحدي، مع العلم أن أن الخلفاء الموحدين شجعوا على الاهتمام بآثار المهدي الفكرية والعقدية وأصدروا ظهائر يأمرون فيها بحمل الرعية على الاعتناء بها والاقبال عليها، ولم تعرف «مرشدة» ابن تومرت مثلاً إقبالاً من لدنهم إلا في القرن الثامن/14م [55]. فقد لاحظ أبو عبد الله محمد بن يحيى الشيباني الطرابلسي (منتصف القرن 14/8) مؤلف إحدى الشروح على

52- ابن عذاري، **البيان**...م.س.، ص، 149؛ البيذق، **أخبار المهدي**، ...م.س.ص 32-33

53- طوال فترة الموحدين وجدت رابطة أخرى لها نفس الإسم في مدينة مراكش. انظر : ابن الزيات، **التشوف**..م.س.،ص 312-343 (خارج باب أغمات)

54- ابن عذاري، **البيان**...م.س.،ص 149

55- انظر مثلاً حول هذا المؤلف : عبد الله كنون، «**عقيدة المرشدة للمهدي ابن تومرت**»، ضمن كتاب : **نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور ابراهيم مدكور**، القاهرة، 1976؛ سعيد غراب «**مرشدة ابن تومرت وأثره في التفكير المغربي**»، **الكراسات التونسية**، عدد 26 (رقم 103-104)، 1987، ص 107-173

«المرشدة»، الاهتمام الكبير الذي تحظى به هذه الأخيرة في الأوساط الصوفية في عصره [56]، ويشير أبو عبد الله محمد بن أبي العباس الأموي المعروف بابن النقاش، وهو صاحب شرح على المرشدة عنوانه «الدرة المفردة في شرح العقيدة المرشدة» [57]، إلى انكباب فقراء ومتصوفة مدينة تلمسان على حفظ مرشدة المهدي بن تومرت، يقول: «رأيت العقيدة المعروفة بالمرشدة المنسوبة إلى الإمام المهدي، رحمه الله، كثيراً ما يستعملها أهل الفضل من الصوفية ويقرؤونها على جهة التبرك في أذكارهم، وقد تشوف بعضهم إلى بسط ألفاظها وشرح معانيها» [58]. ولم يخفت اهتمام متصوفة تلمسان بمرشدة المهدي خلال القرن التالي (15/9م). فهناك شيخ آخر من هذه المدينة ألف شرحاً عليها هو محمد بن يوسف بن عمر السنوسي (ت. سنة 1490/895) [59]. فضلاً عن شروح أخرى للمرشدة لم تصلنا، مما يدل على بعض «التعلق بها وعلى بعض الأثر لتفكير ابن تومرت في القرون الموالية له»[60].

ونشير إلى أن ابن عباد الرندي (ت. 1390/792م) يعتبر من بين الشيوخ المغاربة الأوائل الذين خصصوا شرحاً لمرشدة ابن تومرت وإليه ينسب كتاب «الدرة المشيدة في

56- «...فإني لما رأيت العقيدة المعروفة بالمرشدة المنسوبة إلى الإمام المهدي رحمه الله، كثيراً ما يستعملها أهل الفضل من الصوفية ويقرؤونها من جهة التبرك في ادراكهم وقد تشوف بعضهم إلى بسط ألفاظها وشرح معانيها..» انظر: سعد غراب، «مرشدة» ابن تومرت...م.س. ص 122-123؛ عبد المجيد النجار، المهدي ابن تومرت....، م. س.، 456-463؛ عبد الواحد العسري، «مدخل لدراسة كتاب أعز ما يطلب لابن تومرت»، مجلة كلية الآداب بتطوان، العدد الأول، 1986، ص 95

57- انظر، سعد غراب، م. س.، 128

58- عبد المجيد النجار، المهدي ابن تومرت... م. س. ، ص 454-455، 463

59- ابن قنفذ القسنطيني، الفارسية في مبادىء الدولة الحفصية، تحقيق محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، تونس، 1968، ص 210؛ ابن مريم، البستان...م.س.، ص 270-284؛ سعد غراب، « مرشدة.. م.س.، 126-127

60- سعد غراب، «مرشدة ابن تومرت»، م. س.، ص 130

شرح المرشدة»[61]. وبهذا التأليف دشن ابن عباد تقليداً سيستمر لاحقاً، وهو المتمثل في شرح مرشدة ابن تومرت من وجهة نظر صوفية[62].

إلا أنه لفهم انتشار مرشدة ابن تومرت في صفوف الدوائر الصوفية بالمغرب خلال القرن الثامن/14م يبدو من الضروري استحضار نقاش له طابع مذهبي حول ضرورة الشيخ أو عدمه لسلوك طريق القوم[63] وفي هذا الجدل- المنطلق من غرناطة والذي شارك فيه علماء فاس- يدافع ابن عباد على ضرورة الشيخ، ويقول في إجابته على سؤال أبي اسحاق الشاطبي : «الذي أراه أن الشيخ في سلوك التصوف على الجملة أمر لازم لا يسع أحداً إنكاره»[64]. ومن المهم أن نلاحظ أن ابن عباد في دفاعه عن دور الشيخ كمرشد روحي للمريدين المبتدئين قد يكون اعتمد على الدلائل التي استعملها ابن تومرت -ولو في إطار آخر- في بداية القرن السادس الهجري. لقد ضمن ابن تومرت في المرشدة العبارة التالية : «من لا شيخ له، فشيخه الشيطان»[65]. لذا يرى بعض الباحثين [66] أن ابن عباد في دفاعه عن دور الشيخ كمرشد روحي للمريدين المبتدئين قد يكون استند على الدلائل التي استعملها ابن تومرت - ولو في إطار آخر- في بداية

61- سعد غراب، « مرشدة... م.س. 123-126؛ عبد الواحد العسري، م. س.، 95، ولا يظهر هذا الكتاب في الجرد الذي قام به بول نويا لمؤلفات ابن عباد . انظر : P. Nwyia, *Ibn 'Abbad de Ronda*, 81-82

62- عبد المجيد النجار، **المهدي ابن تومرت**، ... م. س.، 451

63- محمد مفتاح، **الخطاب الصوفي**.م.س. 119-127

64- جواب ابن عباد كاملاً، انظره عند : أحمد الونشريشي، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى افريقية والأندلس والمغرب**، نشر د.محمد حجي وآخرون، ج12، الرباط، 1983، ص 293-307 (ص 295) ويتطرق ابن عباد إلى نفس الموضوع في **رسائله الصغرى** (نشر بول نويا، بيروت، 1958، ص 106-115)

65- ذكره، عبد المجيد النجار، **المهدي ابن تومرت**، ... م. س.، 464

66- Francisco Rodriguez Mañas, *Sufismo y santidad en el Maghreb*, op. cit., p. 299

القرن السادس الهجري[67]، إن توافق طروحات ابن تومرت وطروحات بعض شيوخ التصوف في القرن 8 هـ/14م -وخاصة فيما يخص موضوع المريد السالك وضرورة الشيخ - يبين حيوية الفكر التومرتي، ويبرر انتشار مؤلفه «المرشدة» في صفوف شريحة هامة من المتصوفة المغاربة بعد قرنين من تأليفها [68] إلا أن عدم انتشارها في الأوساط الصوفية الموحدية يبقى لغزاً محيراً، على الرغم من تأثر بعض المتصوفة بها كأبي القاسم اللجائي (ت. 599 هـ) الذي يعالج في كتاب «قطب العارفين» كثيراً من المسائل التي وردت في «المرشدة» [69].

وكيفما كان الحال فإنه يمكن التأكيد على أن الاستوغرافية الموحّدية الرسمية لم تعمل إلا على عكس ما كان ابن تومرت قد كرّسه بفعله وممارسته السياسية. فنحن نعلم كيف «نجح في استثمار التيار الصوفي الذي استقطب العامة وربط حركته بالغزالي ومزج بين الفكر الصوفي والمهدوية وآمال العامة» [70].

67- في شرحه للمرشدة، يستعين ابن عباد برأي ابن تومرت : «ومن حقوق الأخ النصيحة، فإنه لا غنى عن الشيخ والاقتداء به والتردد لمجلس تعليمه، ومن لا شيخ له فشيخه الشيطان». ذكره سعد غراب، « مرشدة»..م. س. 136 هامش 118

68- Francisco Rodriguez Mañas, *Sufismo y santidad en el Magrib*.. op. cit.. p. 299

69- أبو القاسم اللجائي، **قطب العارفين**، تحقيق د. محمد الديباجي، بيروت، 2001، ص 17، 27 (من مقدمة التحقيق)

70- عز الدين أحمد موسى، النشاط **الاقتصادي في المغرب الاسلامي خلال القرن السادس الهجري**، بيروت، 1983، المعطيات نفسها تجدها عند عصمت عبد اللطيف دندش، **أضواء جديدة على المرابطين**، بيروت، 1991، ص 52، 199؛ عبد المجيد النجار، **«الدين والدولة في فكر المهدي بن تومرت»**، ضمن كتابه : **فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992، ص 72-73

3- فترة عبد المؤمن : سياسة قمعية - احترازية تجاه المتصوفة

يتضح الموقف الرسمي للدولة الموحدية من المتصوفة، بصورة جلية خلال فترة الخليفة عبد المؤمن بن علي (ت. 558 هـ/ 1163م). فقد تحكمت في الاستراتيجية التي اتبعها هذا الخليفة تجاه أتباع المذهب ظهور ثورتين هامتين ضد سلطة الموحدين خلال سنوات 541 -546 هـ/1146-1151م، وبزعامة شخصيتين ذات منحى صوفي.

الأولى هي ثورة ابن هود برباط ماسة بمساندة الجماعة الصوفية المرتكزة في هذا الرباط[1] الذي كان قد تحول منذ مدة إلى بؤرة لجذب الصلحاء، وكان يقام به موسم يجتمع خلاله عدد كبير من المريدين. ومن المرجح أن اختار ابن هود لهذا المكان لبدء ثورته مرتبط بتأكده من دعم رجال الصلاح الذين التفت العامة حولهم. فقد كانوا وراء انتصاراته الأولى ضد الجيش الموحدي[2].

أما الثورة الثانية فقد اندلعت ابتداء من سنة 539 هـ/1144م بزعامة أبي القاسم

1- مصطفى بنسباع، «ثورة ابن هود على الموحدين»، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية بتطوان، العدد 6، 1993، ص145-160؛ نفسه، **السلطة بين التسنن و«التشيع» والتصوف**.. م.س. 129-141
Halima Ferhat, "Littérature eschatologique et espace sacré au Maroc : Le cas de Massa" , *S. I.*, 80, 1994, pp.47-56

2- نقرأ في رسالة الوزير أبي جعفر ابن عطية بعد القضاء على هذه الثورة : «واعتقدته الخواطر [...] وكان الذي قادهم إلى ذلك وأوردهم تلك المهالك، وصول من بتلك السواحل ممن ارتسم برسم الانقطاع عن الناس فيما سلف من الأعوام، واشتغل على زعمه بالصيام والقيام آناء الليل وأطراف الأيام، لبسوا للناس أثواباً ..». د. جعفر ابن الحاج السلمي، «الرسالتان الماسية والاستعطافية»، مجلة **المناهل**، 38، 1989، ص 323-324؛ **رسائل موحدية (مجموعة جديدة)**، تحقيق أحمد عزاوي، منشورات كلية الآداب القنيطرة، 1995، ص 58

أحمد بن الحسين ابن قسي (ت. سنة 546 هـ/ 1151م)، وكان مسرحها منطقة الغرب الأندلسي، وقد أطلق «إمام» هذه الحركة التمردية ذات الايحاء الصوفي- على أتباعه اسم «المريدين». وتعرف حركته في المصادر التاريخية بـ «حركة المريدين». وقد لعبت دوراً كبيراً في التعجيل بانهيار السلطة المرابطية بالأندلس. وليس غرضنا هنا تتبع مراحل هذه الثورة وأسباب فشلها، فذلك قد أغنتنا عن القيام به كثير من الدراسات الحديثة [3]، وما يهمنا بالخصوص هو ما يستشف من المعلومات التي يقدمها ابن الخطيب حين يقيم علاقة سببية بين تمرد ابن قسي على الموحدين في فترة لاحقة من بداية ثورته وتمرد ابن هود برباط ماسة سنة 541/1146-1147م [4]، خاصة وأن كلا الثائرين قد أسسا طموحاتهما الشرعية على مفهوم الهداية.

وهناك ثورة أخرى يفترض أنها من ايحاء صوفي كذلك قادها يدر الدكالي في منطقة دكالة [5]. وهذا هو على الأقل رأي الدكتورة عصمت دندش التي ترى أن الدكالي قد

3- دة. عصمت دندش، الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين، .. م.س. 49-74؛ د. ابراهيم بوتشيش، المغرب والأندلس...م.س. ص 163-174؛ مصطفى بنسباع، السلطة بين التسنن والتشيع والتصوف...م.س.، ص 113-126، محمد الأمراني، «ثورة المريدين»، ضمن أعمال ندوة من ابن برجان إلى أبي اسحاق البلفيقي...م.س.107-162؛ نفسه، خلع النعلين، ص 22-71 (من مقدمة تحقيقه)، عبد الله عنان، عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس..م.س.، 307 وما يليها.
Goodrich D. R. , A Sufi Revolt in Portugal : *Ibn Qasi and his Kitab Hal' al na' layn*, Princeton U. P. 1981
Vincent Lagardère, "La Tariqa et la révolte des Muridun", in *ROMM*, 1983, pp. 157-170

4- ابن الخطيب، أعلام الأعلام أو تاريخ اسبانيا الاسلامية، تحقيق وتعليق ليفي بروفنسال ط. 2، بيروت، 1956، ص 251، : «لما اضطربت الأحوال بالدولة المؤمنية بالماسي المدعي الهداية في دولتهم، وانتقض عليهم كثير من البلاد، رجع [ابن قسي] عن دعوتهم».

5- البيذق، اخبار المهدي...م.س.، ص 84

«التف حوله المتصوفة الذين سموا أصحاب الركوات»[6]. وكانت دكالة قد أصبحت مركز نشاط صوفي كبير، كرسه التأثير الكبير للرباط الذي أقامه آل أمغار في تيط الفطر[7]. وقد تم سحق ثورة الدكالي بواسطة جيش بقيادة الحسن بن المعلم.

وبصفة عامة، تبدو خطورة هذه الحركات في توقيتها، فقد اندلعت وسلطة عبد المؤمن ما تزال تبحث عن توازنها، والدولة الموحدية لم تثبت دعائمها بعد. وكان لهذا الأمر تأثيره المباشر على موقف الخليفة من المتصوفة، بحيث أضحت الحيطة والصرامة، والتنافر والتباعد من سمات سياسته تجاههم. فالمراقبة الرسمية لنشاطات بعض المتصوفة المشهورين تدخل في إطار قمعي شامل استعمله الخليفة الموحدي لتنحية الانشقاقات السياسية والثورات التي تبعت الاستيلاء على عاصمة المرابطين مراكش وثورة ابن هود. ووصل القمع درجته القصوى مع ما يعرف بعملية «الاعتراف» الدموية التي قام بها عبد المؤمن سنة 544 هـ/1149-1150م، لاستئصال المعارضين والعناصر المشكوك في ولائها في مختلف القبائل الخاضعة للموحدين[8]. بل يجب التذكير أن انتصارات الموحدين في هذه الفترة كانت في أغلب الأحيان دموية، ولم يكن أي انتصار من انتصاراتهم سهلاً، ولم

6- دة. دندش عبد الحميد، «دكالة من خلال كتاب التشوف»، ضمن كتاب : أضواء جديدة على المرابطين، م. س.، 199(إلا أن البيذق لا يشير إلى أن أصحاب الركوات هم من المتصوفة (أخبار المهدي.... م.س.، ص 84)

7- انظر دراسة محمد المازوني، آل أمغار في تيط وتصلوحت، بحث د، د، ع، في التاريخ، 1986-1987، (نسخة مرقونة بكلية الآداب بالرباط).

Vincent J. Cornell, "Ribat Tit-N-Fitr : The Origins of Maroccan Maraboutism", *Islamic Studies*, (Islamabad, Pakistan), vol. 27, 1988, N 1, pp. 23-36

8- حول استئصال القبائل البرغواطية وقطع دابر قبائل دكالة بالسهول الغربية من بلاد المغرب الأقصى سنة 544 هـ عن طريق القتل والاغراق الجماعي في مياه المحيط الأطلسي، انظر: البيذق، أخبار المهدي...م.س.، 69-72

يتم لهم الاستيلاء على أية مدينة هامة إلا عنوة[9]، بما يؤشر على المناخ البشري المناوئ الذي شبت عليه الحركة الموحدية سواء في وسط القبائل أو الحواضر المغربية، مما سيكون له تأثير سلبي مباشر على موقف السكان من الحكم الموحدي لاحقاً. وفي هذا السياق يرى باحث مختص أن «التطرف الدموي» الذي شاب حركة الغزو الموحدي وماستتبعه من اجراءات نعتها بـ«سياسة الميز العنصري» قد مهدت مباشرة للإقبال الشعبي الواسع على التصوف الزهدي[10].

إن الاستراتيجية التي سار على هديها الخليفة عبد المؤمن تقوم على المراقبة الصارمة واتخاذ الاجراءات ذات الطابع الاحترازي والتهديدي ضد أتباع التصوف. ولم يكن الموحدون أول من سنّ مثل هذه السياسة الحذرة الاحترازية تجاه المتصوفة. فالمصادر تشير بوضوح إلى سياسات مماثلة اتخذتها مختلف السلطات بالغرب الإسلامي. فقد حذّر أحدهم أمراء الطوائف بالأندلس من مخاطر الزاهد والمتصوف بقوله : «ولا يغرنك ما ترى فيه من سمت الوقار ولزوم الدار ومداومة التسبيح والاستغفار، فتحت الرغوة

9- وصف الوهراني الخليفة عبد المؤمن بن علي بأنه «مزيد من السماء، خواض للدماء... حكم سيفه في المعصم، وأعمه في رقاب الأمم »، انظر : منامات الوهراني ومقاماته ورسائله، تحقيق ابراهيم شعلان، القاهرة، 1968، ص 11 (ذكره د. علي احمد، الأندلسيون والمغاربة في بلاد الشام، دمشق، 1989، ص 88.) وحول العنف الدموي الذي التصق بعبد المؤمن حين استيلائه على مدن المغرب وبواديه، انظر النصوص المعبرة التي استشهد بها د. محمد القبلي في : «حول بعض مضمرات التشوف»...م.س. ص 73-75، نفسه، « حول التحركات البشرية بالمغرب الأقصى» ضمن كتاب : الدولة والولاية والمجال في المغرب الوسيط، دار توبقال، 1997ص46، نفسه، « التموجات الدينية-الاجتماعية ومشروعية سلطان الدولة بالمغرب الأقصى الوسيط»، ضمن نفس الكتاب، ص 112؛ نفسه، حول تاريخ المجتمع المغربي في العصر الوسيط، الفنك، 1998، ص 28

10- محمد القبلي، «التموجات الدينية-الاجتماعية ومشروعية سلطة الدولة بالمغرب الأقصى الوسيط»، ضمن كتاب : الدولة والولاية والمجال في المغرب الوسيط، م. س. ص 112

مذق»[11]، وكتب المُعزّ صاحب القيروان قائلاً : «إن أهل الزهد والوعظ وتأليف العامة وإقامة المجالس أضر الأصناف على الملك، وأقبحهم أثراً في الدول، فيجب أن يتدارك أمرهم ويبادر إلى حسم الأذى منهم»[12]. وقبل الموحدين كانت الدولة المرابطية قد فرضت «مراقبة صارمة على كل من اشتبه في أمره من المتصوفة، فصارت تلتقط أنفاسهم»[13].

ويبدو أن ريبة عبد المؤمن بن علي من موقف بعض المتصوفة قد أفصحت عن نفسها مبكراً، حتى قبل استيلائه على عاصمة المرابطين. إذ خلال محاصرته لمراكش سنة 540 هـ/ 1145م استدعى عبد الجليل بن ويحلان، وهو من متصوفة أغمات، إلى جبل اجيليز، ولما اعتذر للمكلفين باستقدامه بكونه مريضاً أجبروه على النهوض قائلين له «ولو حملناك على نعش»[14]، وكان هدف الموحدين من استقدام ذلك الولي وإصرارهم على ذلك هو وضعه «تحت مراقبتهم» المباشرة[15] ومنعه من تأليب الناس عليهم أو على الأقل الحد من تحركه المحتمل ضدهم.

وضمن هذه السياسة الاحترازية نجد أن إحدى الإجراءات التي اتخذها الخليفة عبد المؤمن بعد الاستيلاء على مراكش سنة 1147/541 هي استدعاء رمزيْ المتصوفة آنذاك للقدوم إليه وهما : أبو شعيب الآزموري وتلميذه أبي يعزى. وتتفادى المصادر المناقبية الإشارة إلى الطابع السياسي لهذه الدعوة وتؤولها كدعوة للخليفة عبد المؤمن من دون خلفيات؛ الغرض منها معرفة حقيقة بعض الاتهامات الموجهة للشيخين المتصوفين؛ خاصة

11- ذكره د. احمد الطاهري، **عامة اشبيلية في عصر بني عباد**..م.س.، ص 644 (نقلاً عن ابن بسام، **الذخيرة**، ق 3، م. 1، ص 68)

12- القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، م.س. ج 8، ص 71

13- د. بوتشيش، **المغرب والأندلس**..م.س. ص 152، مصطفى بنسباع، **السلطة**...م.س.، ص 109-111

14- ابن الزيات، **التشوف**، ص 149

15- مصطفى بنسباع، **السلطة**...م.س.، ص130

ما تعلق منها باشتغالهما بعلم المكاشفات، ومعرفة علوم الغيب. إلا أننا نرجح أن تكون دواعي إشخاصهما إلى مراكش ذات طبيعة سياسية قبل أن تكون دينية. وذلك ما يستشف على الأقل من خلال الاستنطاق الذي أخضع له أبو شعيب. فقد «أشخصه عبد المؤمن بن علي فلما رآه شاحب اللون أشفق عليه ثم أراد أن يناظره فهابه لما رأى منه بعض المكاشفة فصرف مناظرته إلى بعض المتجرئين من أصحاب الإمام المهدي فسأله عن حقائق التوحيد المصطلح عليه عندهم فأجابه بجواب السلف بالآيات القرآنية»[16]؛ وواضح أن المقصود بـ«المناظرة» هو «الاستنطاق» الذي أخضع له الشيخ علي يد أبي محمد واسنار، حاجب ابن تومرت السابق، للتأكد من موقفه تجاه أحد المبادىء الأساسية للمذهب الموحدي ألا وهو مبدأ «التوحيد»، واختبار مدى إخلاصه للسلطة السياسية الجديدة بالمغرب[17].

ويبدو أن السلطة الموحدية لم تغض الطرف عن نشاطات أبي شعيب أيوب، ووضعته هو وأتباعه تحت المراقبة الشديدة. بل إنها لم تتورع عن التنكيل بهم في بعض الأحيان كما يستشف من موقف والي أزمور تجاه أتباع هذا الولي. فقد «أمر الوالي يوماً بإحضار جماعة للقتل، ففزع الناس إلى أبي شعيب، فأخذ في البكاء فقال لهم : والله ما ابتليتم بهذا إلا من أجلي، ولو متُّ لاسترحتم مما نزل بكم»[18].

وبخصوص أبي يعزى، يبدو أن شعبيته الكبيرة بين سكان نواحي فاس ومكناسة، وكذا الاستقلال النسبي الذي كانت تتمتع به نواحي تاغية، قد أثارت ريبة الموحدين

16- احمد التادلي الصومعي، المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، تحقيق علي الجاوي، الرباط، 1996، ص 74

17- نفسه، 74-75

18- ابن الزيات، التشوف، 188

الذين رأوا فيها بؤرة محتملة لمعارضة سلطتهم[19]. فقد استدعاه الخليفة عبد المؤمن بن علي إلى مراكش عام 541 هـ/1146-1147م. وتم حبسه في صومعة الجامع «أياماً ثم أخلي سبيله»[20] وذلك عقب وشاية بالشيخ تحذره من «كثرة الجموع التي تقصده»[21] والتي «يخاف على الدولة منها»[22] ناهيك عما شاع عنه من «المكاشفات ومواصلة الإخبار عن الغيوب»[23]. ولم يكن إطلاق سراح أبي يعزى فاتحة عهد حرية مطلقة له، بل إن عيون الموحدين ظلت ترمقه بحذر وريبة شديدين، ونجد أن أحد أشهر قواد الموحدين وهو أبو عبد الله بن صناديد قد قام «بزيارة» مفاجئة لأبي يعزى في أربعين فارساً من فرسان الموحدين ![24]. ومع تصاعد شهرته وازدياد الاقبال عليه إذ «طبق ذكره أقطار المغرب»[25]، وبسبب ما نمى إلى مسامع الناس ورجالات الدولة «من الغيوب التي تؤثر عنه من المكاشفات» تم استدعاؤه مرة ثانية من قبل الخليفة عبد المؤمن على إثر تخويفه من قبل «بعض الحسدة من المتفقهة المنكرين لكرامات الأولياء» حسب ابن صعد[26]، إلا أنه استطاع الانفلات من بطش الموحدين مرة أخرى[27].

19- أبو العباس أحمد العزفي، **دعامة اليقين في زعامة المتقين**، تحقيق أحمد التوفيق، الرباط، 1989، 47؛ الصومعي، **المعزى**.. م.س. ؛ 126، العباس ابن ابراهيم، **الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام**، الرباط، 1983، ج1، ص 416

20- ابن الزيات، **التشوف**، 215

21- العزفي، **دعامة اليقين**...م.س.ص، 47

22- ابن صعد التلمساني، **النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب**، مخطوط الخزانة الداودية بتطوان، رقم 53 ص ع ن، ج8، ورقة 110

23- نفسه، 51

24- العزفي، **دعامة اليقين**..م.س ،ص 54

25- ابن صعد، **النجم الثاقب**، مخ. ج8، ورقة 110

26- نفسه، ورقة 110

27- **دعامة اليقين**، 47

بل يمكننا التأكيد على أن السلطة الموحدية لجأت إلى أسلوب الاغتيالات والتصفية الجسدية لبعض رموز التصوف، مثل ما وقع لأبي عبد الله محمد ابن الأصم الذي قتل عام 542 هـ. فقتل هذا الرجل الذي كان «من أكابر الصوفية» بتلك الصورة التي توردها الرواية المناقبية، لا يدع مجالاً للشك في أن السلطة الموحدية كانت وراء اغتياله. يقول ابن الزيات : «مرّ رجل بأبي عبد الله الأصم وهو يتعبّد فضرب عنقه. فمر به أحد أصحابه فقال : رحمك الله يا عبد الله، ولا رحم قاتلك. فدفنه من الخوف بين الديار، إلى أن يمكنه دفنه في المقابر»[28]. كما أخضع البعض الآخر للإقامة الجبرية بمدينته كما هو الحال بالنسبة لأحد «أكابر الأولياء» الذي «أمره بعض أصدقائه بالخروج من البلد خوفاً عليه، وكان الحرس على باب المدينة، فخرج عليهم ولم يشعروا به حتى بعد عنهم... فاشتدوا ليدركوه ... فلم يدركوه ... وسلم منهم»[29]. وحاول بعض المتصوفة الاختفاء من الملاحقة الموحدية حتى لا يطاله قمعها، كما هو الحال بالنسبة لأبي الفضل بن أحمد المتوفى سنة 542 هـ فقد «طُلب فخاف على نفسه فاختفى في جنة له وبقي بها إلى أن أشرف على الموت من شدة الجوع»[30]

إن الخوف من عقوبة الموحدين دفعت ببعض المتصوفة إلى التزام السرية في نشاطاتهم. يستدل علي هذا بموقف الشيخ أبي مهدي وين السلامة ابن جلداسن[31] (ت.

28- ابن صعد، نفسه، 155، والجدير بالذكر أن ابن الأصم كان قد تعرض للسجن على يد المرابطين (التشوف، نفس الصفحة)، ابن صعد، النجم الثاقب...م.س. مخطوط، ج4، ورقة 113-114؛ ابن القاضي، جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، دار المنصور، الرباط، 1973، ص 260، (د. ابراهيم بوتشيش، المغرب والأندلس..م.س.، ص152 .والمصادر الأخرى التي يذكرها) وقتل متصوف آخر هو أبو محمد صالح بن ومليل الجراوي في مصلاه «في أعوام الأربعين وخمسمائة» (التشوف، 158)

29- التشوف، ترجمة أبي زكرياء يحيى ابن يسولال الصنهاجي «تلميذ عبد الجليل بن ويحلان»، ص 230-231

30- التشوف ..م.س. ص، 154

31- نفسه، ص، 261-262

حوالي سنة 1164/560م). فقد كان يتردد على رباط شاكر، فقال له أحد وعاظ هذا الرباط : «سيدي أبا مهدي! سمعت المريدين يتحدثون عنك بالعجائب. فطأطأ رأسه حياء، فقال له : أما تخاف من السلطان إذا بلغه ما يذكر عنك؟ فرفع إلى رأسه وقال : ما ينبغي أن يُخاف إلا من الله تعالى»[32].

إننا نقف فوق ذلك على إشارات أخرى تؤكد تبني هذه السياسة الاحترازية-القمعية من طرف السلطات الموحدية ضد المتصوفة على عهد عبد المؤمن. فهي لم تكتف بضرب بعض المتصوفة والتنكيل بهم[33] بل زجت بالذين اشتهروا بموقفهم الصارم ضد ممثلي السلطة وأعوانها في السجن. وأولى هذه الاشارات هي المتعلقة بالشيخ أبي الحسن علي ابن حرزهم (ت. 1164/559م) الذي تم سجنه في مدينة فاس بأمر من القائد الموحدي أبي محمد الجياني، لأسباب لم يتم توضيحها، ولكن يسهل تخيلها إن نحن وضعناها في إطار القمع الشامل ابتداء من فتح مراكش وثورة ابن هود سنة 1145/540 م[34]. أما بخصوص الصوفي أبي ابراهيم اسماعيل الخزرجي فإننا نعرف أسباب إيداعه بالسجن. فقد سيق مقيداً إلى السجن و«جعلوه في مطمورة عميقة» عقب إلقائه خطبة وعظيّة يوم الجمعة في الجامع بحضور العامل الموحدي «فتكلم في حق العامل بكلام خاف منه الناس على أنفسهم»[35].

32- نفسه، ص 263

33- مثلما حدث لأبي لقمان الأسود (ت. 570 هـ) . فقد لطمه بعض الرؤساء لطمة على خده. ونرجح أن ذلك كان على عهد الخليفة عبد المؤمن استناداً على حيثيات قدومه لمراكش «مرة واحدة» في حياته، وكان «صديقاً لأبي شعيب وعليه نزل أبو شعيب لما قدم مراكش». انظر : التشوف، 232

34- التشوف، 171-172؛ الصومعي، المعزى، 126-127 (ويحتمل أن يكون قد سجن على عهد المرابطين (د. بوتشيش، المغرب والأندلس...م.س.، ص 152)، لأن الجياني كان عاملاً لهم على فاس قبل أن يثبته الموحدون في منصبه بعدما فتح لهم أبوابها لاقتحامها سنة 540 هـ

35- التشوف، ص 354-356

ويبدو أن هذه السياسة الاحترازية قد نجحت في لجم تطلعات المتصوفة السياسية فنجد أن رمزاً صوفياً مع عيار أبي يعزى أصبح «يدعو بالسمع والطاعة للأئمة والأمراء»[36] ويخاطب الخليفة بـ«أمير المؤمنين» ويعرض على أرباب الدولة «الوصول إلى منزله بحكم التشريف»[37]. كما أن متصوفة آخرين أصبحوا ممثلين في النسق البروتوكولي للموحدين، أو على الأقل هذا ما تؤكده المصادر الموحدية شبه الرسمية، مثل كتاب «**المن بالإمامة**» الذي يصف الوفود التي قصدت الخليفة سنة 555 هـ/1160م، وهو بجبل طارق حيث «أنالها من خيراته»، وكانت تضم «الفقهاء الكبار، والموحدين والأولياء الطهراء»[38]. بل إن المصدر نفسه يقول أن أبا يعقوب يوسف كان «يذهب في زهده وورعه، ويسطه لعدله وسداده في فضله مذهب أبيه»، أي الخليفة عبد المؤمن بن علي[39]. إن هذا الصورة التي تجمع في نفس الشخصية صفات متناقضة مثل الصرامة إلى حد القسوة وإراقة الدماء مع الزهد والورع قد نجد تفسيراً لها إن نحن فصّلنا الصفات الشخصية للحاكم وعزلناها عن ممارسات الدولة وتصرفاتها -كجهاز ونظام- تجاه رجال التصوف[40].

36- العزفي، دعامة اليقين، 42

37- نفسه، 52، وكذلك الصومعي، المعزى...م.س.، ص 126 يقول أن أبا يعزى «صار في أكابر دولته».

38- عبد الملك ابن صاحب الصلاة، المن بالإمامة (تاريخ بلاد المغرب والأندلس في عهد الموحدين)، تحقيق د. عبد الهادي التازي، دار الغرب الإسلامي، ط 3، 1987، ص 110

39- نفسه، ص 165

40- عدم إقامة هذا التمييز هو الذي دفع ببعض الباحثين إلى اعتبار أن «الزهد والتقشف هما شعار الدولة [الموحدية] وطابعها الخاص» (عبد الله كنون، النبوغ المغربي في الأدب العربي، دار الكتب اللبناني، ط. 2، ص 68)؛ لمحات، التصوف المغربي... م. س. ص 59

4 - أبو يعقوب يوسف : صرامة مع نزوع نحو المرونة تجاه المتصوفة

يبدو أن موقف الريبة والصرامة تجاه المتصوفة الذي أبداه الخليفة عبد المؤمن لم يتغير بصورة محسوسة خلال فترة حكم ابنه أبي يعقوب يوسف (558-580 هـ/1163-1184 م). وبصفة عامة، يمكننا التأكيد على أن علاقات الموحدين مع أتباع التصوف خلال النصف الثاني من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر للميلاد، كانت متوترة بما فيه الكفاية. ولو أن الموحدين حاولوا كسب تأييد بعض أشياخ التصوف عن طريق مختلف الوسائل والإجراءات، فإن رفض التعامل مع السلطات الموحدية أصبح هو الميل العام خلال هذه الفترة. فالعداوة التي أبداها بعض المتصوفة تجاه السلطة الموحدية أدت إلى عدة صراعات، عنيفة في بعض الأحيان. وتذكر المصادر حالات من القمع الرسمي للمتصوفة، إلا أن معلوماتها تبقى مقتضبة جداً ولا تمكن من معرفة الأسباب التي دفعت بالسلطات إلى اتخاذ مثل تلك الاجراءات الردعية. ومع ذلك، يبدو جلياً أن الموحدين حاولوا في بداية الأمر فرض قيود على أنشطة بعض الشيوخ. ومن الأمثلة البينة والدالة حالة أبي عبد الله محمد بن موسى الأزگاني (المتوفى بعد سنة 590/1194م)[41]. فقد كان هذا الشيخ من متصوفة منطقة صفرو ويتردد على رباط شاكر، وسمع كلاماً عن يمينه يقول له : «خذ سلاحك ومر إلى صفرو» فأتى صفرو واجتمعت له جموع كثيرة وتاب على يده مئون من الرجال، وتسامع الناس به، فجاؤوا من كل مكان وتكاثروا

41- التشوف، ترجمة 191

فسمع بذلك القائد ابن حسون وكان والياً على فاس، فخرج إليه في جمع كثير من الخيل والرجال، لإلقاء القبض عليه، وطلبوه طلباً شديداً [42].

يمكننا ربط هذه الحوادث بما جرى لأبي زكريا يحيى الصنهاجي الذي «أمره بعض أصدقائه بالخروج من البلد خوفاً عليه»[43]. وعلى خلاف سابقه فإننا نجهل تماماً أسباب ملاحقة هذا الصوفي. ومن المؤكد أن المعلومات المتعلقة بهذين الرجلين تشير إلى مناخ العداء الرسمي تجاه بعض المتصوفة.

وحري بنا أن نقف عند الانتقادات العنيفة التي وجهها أبو محمد عبد الله القطان للخلفاء الموحدين وممثليهم. فقد كان «يصدع بالأمر، لا تأخذه في الله لومة لائم، ويرد كلام السلاطين في وجوههم أقبح الرد. له صولة يرمي بها من شاء بالحق ولا يبالي عرض نفسه للقتل من كثرة سبه لأفعال السلاطين وما هم عليه من مخالفة الشريعة»[44]. ويذكر تلميذه محيي الدين بن عربي أن السلطان وجه فيه ليقتله «فأخذه الأعوان ودخلوا به على الوزير» ولما أخبره هذا الأخير بقرار السلطان رد عليه ابن القطان : «أنت لا تقرِّب أجلاً ولا تدفع مقدوراً». فما كان للوزير إلا أن أمر أعوانه بسجن ابن القطان حتى يشاور السلطان في قتله. وأمر السلطان أن يحضر ابن القطان الذي «يقول الحق ويظهر معايبب الموحدين وما هم عليه من الجور والفساد» بين يديه، وقام الخليفة باستنطاقه للتثبت خاصة من وفائه لمبدأ «التوحيد». وأجاب ابن القطان- كما أجاب أبو شعيب الخليفة عبد المؤمن قبل هذا- بآيات من القرآن الكريم لشرح هذا المفهوم. واستمر ابن القطان في انتقاداته للسلطان «وفي المجلس الوزراء والفقهاء»، ولم يجد الخليفة من

42- نفسه، ص 366

43- نفسه، 84، ص 230-231

44- رسالة روح القدس، ص40

مخرج سوى إطلاق سراحه؛ «وكان يصيح ويرفع صوته أمام أرباب الدولة ويقول[45] : «هؤلاء الفجار بغوا في الأرض، ﴿عَلَيْهِم لَعْنَةُ اللَّهِ وَالملائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ خالِدينَ فيها لاَ يخَفّف عَنْهُم العَذابَ وَلا هُم يَنْظَرونَ﴾» [46].

وكان من الطبيعي أن تؤدي تلك العلاقة المتّسمة بالنفور بين الأولياء والسلطة الموحدية في هذه المرحلة إلى مواجهات مسلحة بينهما كما تجسد ذلك ثورة غامضة، نرجّح أنها اندلعت أواخر عهد الخليفة أبي يعقوب يوسف بقيادة أحد المتصوفة الذي لا نعرف عنه سوى اسمه : عتاب. وابن الزيات التادلي هو المؤلف الوحيد الذي يشير -باقتضاب شديد- إلى هذه الثورة. فهو يشير إلى الثائر عتاب في مناسبتين، وبالذات في ترجمة متصوفيْن عانيا -بسبب انخراطهما في هذه الثورة- من قمع السلطات الموحدية. أولاهما هو أبو وزاغار تيفاوت ابن علي المشنزائي (المتوفى سنة 1206/603م) الذي فرّ من المغرب إلى المشرق وذلك «حين طلب أشياخ المريدين بسبب ما نسب إلى عتاب حين قيل إنه يطلب الملك فقُتل وطُلب أصحابه»[47]. أما المتصوف الآخر الذي يظهر أنه شارك في هذه الثورة فهو أبو محمد تيلجي ابن موسى الدغوغي (المتوفى سنة 605 / 1208م)؛ وكان واعظاً برباط شاكر، وقد «طلب في أيام عتاب طلباً شديداً» واقتفى أثره فرسان الموحدين واختفى في خيمة ولو وُجد لقُتل»[48].

وما تزال شخصية عتاب -مثلها مثل ثورته- غامضة. أما محاولة بعض الباحثين لاستجلاء طبيعتها فلا تعدو أن تكون مجرد تأويل لإحدى الفراغات التي تركتها

45- نفسه، 42

46- سورة آل عمران، الآية 86-87

47- التشوف، ص 394-395

48- نفسه، ص 402

الاستوغرافية الموحدية. ومن المؤكد أن حركة عتاب ما كان لها أن تقوم دون دعم المتصوفة والمريدين الذين كانوا يجتمعون موسمياً برباط شاكر على ضفة وادي تانسيفت[49]. ذلك أن المتصوفة الذين عانوا من القمع الموحدي- بسبب دعمهم لعتاب- كانت لهم علاقة مباشرة بهذا الرباط الذي «أصبح آخر القرن السادس الهجري يشكل مركز اصطدام حاد بين الأولياء والمريدين من جهة، وممثلي السلطة الموحدية من جهة أخرى»[50]؛ خاصة بعد استحواذ الخطباء من الأولياء «المتشددين» على منبر شاكر أمثال أبي محمد تيلجي[51] وأبي محمد موسى الدغوغي (ت. 605 هـ/ 1208- 1209م) الذي كان واعظاً بالرباط «في وقت لا يصعد منبر شاكر إلا الآحاد»[52]. وقد حارب بعض الفقهاء عادة الارتياد السنوي على هذا الرباط فضلاً عن استهجانهم للموسم الذي يقام به ولحفلاته. وإذا كانت السلطة الموحدية قد فرضت رقابة مستمرة على بعض أشهر أهل التصوف لتخوفها من نشر تعاليم معارضة لها، فليس من الصعب الجزم بالريبة التي كان الموحدون يرمقون بها الأعداد الكبيرة للمتصوفة الوافدين على رباط شاكر. وإذا كان أتباع الثائر عتاب يتكونون من «الأولياء والأشياخ والمريدين» الذين كانوا يفدون على هذا الرباط طيلة السنة، فإن الموحدين استغلوا ذلك لخنق الرباط وتحييده بشكل عنيف، باعتباره بؤرة محتملة لمعارضة سلطتهم.

49- حليمة فرحات وحميد التريكي، «كتب المناقب كمادة تاريخية ..» م.س.، ص 57

Halima Ferhat, " Hagiographie et religion..."op. cit., p. 46

50- نفسه، 58

51- التشوف، ص 402

52- نفسه، 402

إلا أن المكوّن الصوفي الذي يسِمُ ثورة عتاب لا يفسر لوحده القمع الرسمي الذي تعرض له أتباعه. وقد يكون للعصبية القبلية دور محتمل زاد من تأجيج هذا الصراع، خصوصاً وأن جميع القبائل الساكنة بمنطقة تادلة هي من قبيلة صنهاجة، والموحدون وصلوا إلى السلطة بدعم من مصمودة [53]. هذا ما يطرحه الأستاذ أحمد التوفيق من خلال علاقة ثورة عتاب بظاهرة «الجلاء» الذي حكم به الموحدون على سكان داي في منطقة تادلة [54]. إلا أن هذه العلاقة المفترضة لا تستقيم جيداً إن نحن أخذنا بعين الاعتبار تاريخ «الجلاء» الذي جاء «كنتيجة لحادثة غير معينة حدثت سنة 559 هـ/1163م» [55]، أي مباشرة بعد وفاة الخليفة عبد المؤمن سنة 558هـ/1162م، وتاريخ ثورة عتاب التي نرجح أنها اندلعت أواخر القرن السادس الهجري، بناء على تاريخ وفاة المتصوفين المشاركين فيها : المشنزائي (ت. 603 هـ) والدغوغي (ت. 605 هـ).

وبصفة عامة اتخذت السلطة الموحدية موقفاً مستريباً من رجال التصوف خلال هذه الفترة واتخذت من المراقبة والتطويق والاشخاص وسيلة لخنق أنفاسهم؛ أما موقف رجال التصوف من السلطة وممثليها فقد ظل محكوماً بمبدأ «الانقباض عن السلطان»، ولذلك تكررت في كتب المناقب والتراجم الروايات التي تفيد باتخاذ المتصوفة لمواقف تتلخص في الاعراض عن الخلفاء وممثلي السلطة والانزواء عنهم ومحاشاتهم وعدم مداخلتهم إلا عند الضرورة وفي بعض الظروف الاستثنائية كظروف الجهاد بالأندلس- كما سنرى جلياً مع الخليفة المنصور خاصة.

53- التشوف، مقدمة المحقق، 20

54- أحمد التوفيق، مقدمة تحقيق كتاب التشوف، ص 20

55- أخبار أبي العباس السبتي، ضمن كتاب التشوف، ص 466«ثم طرأ على أهل داي ما طرأ من الجلاء عن بلدهم وافتراقهم في البلاد عام تسعة وخمسين وخمسمائة»

ويمكننا إعطاء بعض الأمثلة المعبرة عن هذا الموقف. يؤكد ابن عربي مثلاً أن أبا يعقوب يوسف بن يخلف الكومي الذي كانت «له في الطريقة قدم راسخة» قد «عُرضت عليه ولاية فاس فأبى»[56]. ومثال مشابه هو الذي يقدمه الشيخ أبو محمد عبد العزيز البغاني. فقد بعث إليه قاضي القضاة أبو يوسف حجاج بن يوسف التجيبي[57] «ليجبره على قضاء أغمات. فقدم مراكش واستعفاه. فلم يعفه وقال له : لا بد لك من ولاية القضاء. فقال له عبد العزيز : والله لو نشرت بالمنشار من قرني إلي قدمي ما قبلت هذه الولاية»[58]. وبعث نفس القاضي حجاج بن يوسف إلى الفقيه العابد أبي عبد المالك مروان بن عبد المالك اللمتوني (المتوفى سنة 1175/571م) بفاس «ليقدمه على خطة الحسبة» بمراكش[59] وعند قدومه إلى عاصمة الموحدين زار رجلاً من الصالحين يعرف بأبي عبد الله الصوفي[60] بأحد مساجد المدينة «فرأى الناس يزدحمون عليه ويقبلون رأسه ويده. فقال : هذا رجل أمي لا علم عنده ويعظمه الناس هذا التعظيم وأنا لم ينفعني الله

56- **رسالة روح القدس**، ص 12-13 وقد تتلمذ عليه ابن عربي سنة 586 هـ. انظر: **الفتوحات المكية**، ج 1، ص 616؛ ج 3، ص 45

57- أحد قضاة الخليفة الموحدي عبد المؤمن وقاضي ابنه من بعده أبي يعقوب يوسف. انظر: **التكملة** (ق)، ج1، 745؛ (يسميه الهواري ويذكر أنه كان يتولى منصب قاضي الجماعة بمراكش، وتوفي سنة 1176/572م)؛ **المعجب**، 177(حجاج بن ابراهيم التجيبي)؛ **البيان المغرب**، 166؛ **القرطاس**، 205-206

58- **التشوف** 72 (ص 205). حول رفض الرجال الورعين تولي المناصب القضائية، انظر : Manuela Marin, "Inqibâd 'an al- Sultân..." op. cit.

N.J. Coulson, "Doctrine and Practice in Islam Law : on Aspect of the Problem", *BSOAS*, XVIII.2, 1956, pp. 211-226

59- حول خطة الحسبة على عهد الموحدين : انظر محمد المغراوي، «**ملاحظات حول مسألة الحسبة في الدولة الموحدية**»، مجلة كلية الآداب بأكادير، العدد 2، 1988، ص 47-61

60- عن هذا العابد انظر : **التشوف**، 107

بشيء مما تعلمته؛ والله لا أتولى ولاية ولأنقطعن إلى الله تعالى»[61]. أما ابن المجاهد المتصوف الاشبيلي الشهير(المتوفى سنة 1179/574م) فقد «كان مباعداً للملوك مع شدة رغبتهم فيه، منافراً لهم، لا يقبل منهم كثيراً ولا قليلاً»[62] وقد «عرضت عليه أوان طلبه ولاية القضاء بشريش فنفر من ذلك وامتنع حتى أعفي»[63]. وينقل ابن صعد حكاية تعطينا صورة معبِّرة عن موقفه من رجال السلطة الموحدية، يقول : «قدم اشبيلية أحد أمراء الموحدين، فاستدعى الشيخ ابن مجاهد مع علماء وقته لحضور مجلسه كي يشاركهم في بعض أمور المسلمين، فلما انصرفوا من عنده قال ذلك الأمير لمن حضر من أصحابه : أما هذا الزاهد ابن مجاهد فما لأحد فيه طمع، أما رأيتموه حين دخل منزلنا، قدم رجله اليسرى، فلما خرج قدم رجله اليمنى»[64].

كما ظل الأولياء على موقفهم المبدئي الرافض للتعامل مع السلطة وهبات أرباب الدولة ومشاركتها طعامها[65]. فنرى مثلاً أبا داوود مزاحم -وهو من كبار صلحاء الريف- يرفض صلة الخليفة يوسف بن عبد المؤمن بن علي، على الرغم من أنه تجشم عناء السفر من بلاد بطيوة بالساحل المتوسطي حتى العاصمة مراكش لعلاج أحد أبناء الخليفة من داء البرص[66].

61- نفسه، 93، ص 238

62- ابن صعد، النجم الثاقب، ج4، ورقة 95-96

63- الذيل والتكملة، س/2.5، ص 667 «واستدعاه أبو يعقوب بن عبد المؤمن فأجابه وقرر لديه من أعذاره في إعفائه من العود إليه ما اقتضى عنده قبوله، فأسعفه في ذلك عملاً على مساعدته، وعرض عليه مالاً فأبى من قبوله»، ابن صعد، النجم الثاقب، ج4، ورقة 95-96

64- ابن صعد، النجم الثاقب، ورقة، 96

65- رفض ابن عربي طعام مائدة الأمير الموحدي أبي العلاء ادريس، أمير سبتة. رسالة روح القدس، «وانقبض عنها أصحابه» ص 55

66- عبد الحق البادسي، المقصد الشريف...م.س. ص 53

ويبدو أن السلطة الموحدية التي كانت واعية بحقيقة تغلغل رجال التصوف وازدياد قوتهم قد عملت على مراجعة موقف الريبة والصرامة تجاههم وانتهاج نوع من المرونة مع أتباع المذهب. ونجد بعض الإشارات حول الانفراج النسبي الذي طبع علاقة السلطة الموحدية بالمتصوفة. وكمثال على ذلك يمكن الإشارة إلى تعيين بعض المتصوفة في مناصب «إدارية» راتبها يؤدى مبدئياً من الخزينة العامة للدولة مثلما نجده مع الفقيه أبي محمد يسكر بن موسى الجراوي[67] الذي تصفه المصادر بكونه «أحد أشياخ المغرب في الدين والفضل والزهد والورع والمجاهدة والتقشف والإيثار»[68]. فقد تولى منصب الخطابة بجامع القرويين بفاس بعد وفاة سلفه أبي الحسن بن عطية سنة 558 هـ/1163م[69]. وكان أبو محمد الجراوي تلميذاً لأشهر متصوفة فاس، مثل أبي خزر يخلف الأوربي[70]، وأبي الحسن علي ابن حرزهم. من جهة أخرى كان الجراوي أحد فقهاء فاس القلائل الذين صدحوا بتأييدهم للشيخ أبي يعزى في وقت كانت أنشطة هذا الأخير قد استنكرها

67- ابن الزيات، **التشوف**...م.س.، 171؛ ابن قنفذ، **أنس الفقير وعز الحقير**...م.س. ص 23؛ **جذوة الاقتباس**... م.س.، 655.2، احمد بابا، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، اشراف وتقديم عبد الحميد الهرامة، طرابلس، 1989، 360، **سلوة الأنفاس**...م.س، 3. 164-166، ابن عيشون الشراط، **الروض العطر الأنفاس** م.س.، 297-298

68- **المستفاد**، ترجمة 37 ؛ علي الجزنائي،**جنى زهرة الآس في بناء مدينة فاس**، م.س... ص 56، ابن الزيات، **التشوف**..م.س.، 338، ، ابن أبي زرع، **روض القرطاس**..م.س.، 71؛ **أنس الفقير**، م.س.، 23 **جذوة الاقتباس**..م.س.، 562، **الروض العطر**.م.س.،297؛ **سلوة الأنفاس**...م.س.، 165/3

69- الجزنائي، **جنى زهرة الآس**، ..م.س.، ص 56؛ **جذوة الاقتباس**....ص 57-58؛ **الروض العطر**...ص، 297

70- حول هذه الشخصية انظر: **المستفاد**، ترجمة 33 ؛ **التشوف**، 55؛ **القرطاس**، 271؛ **بيوتات فاس الكبرى**، 42 ؛ **أنس الفقير**، 23؛ **جذوة الاقتباس**، 2. 653؛ **نيل الابتهاج**، 360؛ **الروض العطر الأنفاس**، 204-205؛ **سلوة الأنفاس**، 2. 49

فقهاء المدينة[71]. ومن المحتمل أن وضعيته كمتصوف -بالإضافة إلى موقفه المساند لأبي يعزى- قد جلب عليه سخط والي المدينة الموحدي الذي كتب رسالة للخليفة أبي يعقوب يوسف يكشف فيها عدم إخلاص أبي محمد الجراوي للسلطة الموحدية، بدعوى أنه يستنكف من الدعاء للخليفة في الخطبة الجُمعيّة[72]. وعندما وصل الخبر للخليفة «بعث من حينه بأن يُشْخَص» الجراوي إليه. وحسب الجزنائي الذي يورد هذه المعلومات، تراجع الخليفة عن قراره القاضي بمعاقبة الشيخ بعد أن أشار عليه أحد الصلحاء ممن حضر عنده، من سوء عاقبة قراره، «فتاب من ذلك وبُودر بردّ الذي بُعث لإشخاصه»[73]. وقد تم عزل أبي محمد الجراوي من الخطابة بعد ذلك وتعويضه بالفقيه أبي عبد الله محمد بن زيادة الله المزني. ولم تؤثر هذه التنحية سلباً على موقف الجراوي من الموحدين، لأنه ظلّ يشغل منصب الإمامة في نفس الجامع[74].

ومن جانب آخر لا ندري إلى أي حد نجحت سياسة السلطة الموحدية في إدراج ممثلي الأولياء ضمن وفودها الرسمية، لأننا نجد إشارة إليهم ضمن الوفد الذي دخل على الخليفة لتهنئته بعيد الأضحى لسنة 566 هـ/1170-1171م، إذ تقول الرواية شبه الرسمية على لسان ابن صاحب الصلاة : «وأدخل الوزير أبو العلى ادريس [...] بن جامع إلى

71- التشوف، ص 339. «وزار أبو محمد يسكر الشيخ أبا يعزى فأعطاه أبو محمد نعليه ليلبسهما وقال له : أريد أن تقبلهما مني لتذكرني كلما نزعتهما للوضوء فتدعو لي».

72- لقد استهجن كثير من متصوفة العهد الموحدي ذكر الإمام المهدي في خطبة الجمعة، فقد كان ينسب إلى الصوفي الكبير أبي الحسين بن الصائغ «أنه لا يرضى خطبة الموحدين لما اشتملت عليه من ذكر المهدي»، ابن الزبير، **صلة الصلة**، ق/3 ص 122

73- الجزنائي، **جنى زهرة الآس**، ص، 57؛ **سلوة الأنفاس**، 166.3؛ **الروض العطر الأنفاس**...م.س. ص 298

74- الجزنائي، **جنى زهرة الآس**...م.س. ص، 57

المجلس الأعلى من تقدمت عادته بالدخول من أشياخ الموحدين الكبراء [...] والفقهاء والقضاة والكتاب **والأولياء** وأهل الوفود...»[75].

75- ابن صاحب الصلاة، المن بالإمامة، 366-367؛ وكذلك ابن عذاري، البيان المغرب (قسم الموحدين) م.س.، ص 118

5- يعقوب المنصور : سياسة استقطاب المتصوفة ومحاولات ترسيم الممارسة الصوفية

مع وصول أبي يوسف يعقوب المنصور إلى الحكم (580-595هـ/1184-1199م) تبدأ مرحلة جديدة يطبعها ذلك التحول الإيجابي الهام الذي طرأ على تعامل السلطة الموحدية مع المتصوفة، خاصة وأن سياسة العنف والمواجهة المباشرة التي نهجها أبوه وجده لم تنجح في كسر شوكة المتصوفة تيار التصوف الزهدي- السني أو الحد من نفوذ رجال التصوف الاجتماعي والروحي.

ومن نافلة القول أن السلطة الموحّدية لم تكن لتجهل الخطر الذي يُمكن أن تشكله قوى التصوّف على الجهاز الموحدي كبنية وسلطة. فتقرُّب المنصور -وخلفائه من بعده- من المتصوفة كان نابعاً من قناعته بحقيقة اكتساح رجال التصوّف للنسيج المجتمعي المغربي بمركَّبيْه القروي والحضري و«تقدمه الحثيث بمعزل عن العقيدة التومرتية الرسمية الحاكمة وعلى حسابها»[1]. وبهذا الصدد نشير إلى أن تأليف كتاب «المستفاد» نفسه ليشير إلى حقيقة وجود تيار صوفي بفاس ونواحيها له أهمية كافية ليُفرد له تأليف خاص[2].

والواقع أن استفحال التمايز الاجتماعي وفرض العقيدة التومرتية بنزعتها العقلية الجافّة قد فتح المجال أمام تنامي النزعة الصوفية وإعطاء الفرصة للتيار الصوفي ليشغل

1- محمد القبلي، «رمز «الاحياء» وقضية الحكم في المغرب الوسيط»، ضمن كتاب مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، م.س.،ص 26

2- بل إن التصوف طرَقَ حتى أبواب الأسرة الحاكمة. إذ يقال إن وزيراً للخليفة الموحدي أبي يوسف يعقوب، وهو أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن الشيخ أبي حفص، بعد تعيينه «بأيام يسيرة.. ترك الوزارة مختاراً وهرب إلى بعض نواحي اشبيلية؛ فخلع ثيابه ولبس عباءة وتزهد». المعجب، 263

حيزاً كبيراً داخل المجتمع المغربي، حيث أفرز ذلك التيار تطوراً على مستوى السلوك والممارسة، تمثّل في اتساع مجال اتصاله بالعامة والبسطاء، وكذا في مراعاته لمتطلبات المجتمع وتكييفه مع بنياته وحاجاته. فنموذج الولي وسلوكه كان على طَرفيْ نقيض من سلوك الحاكم الموحدي الذي وَسَمَه أحد الباحثين النبهاء بـ «المتعصب» و«المتغطرس» إزاء كل من لا ينتسب لعقيدة المهدي [3].

بالنسبة للمتصوفة، كانت طاقتها في طريقها لتصبح قوة اجتماعية يُحسب حسابها بعد أن تجاوزت إطار التصوف الفردي إلى تصوف جماعي منظّم، وهو الأمر الذي كان سيمنحها بُعدها الاجتماعي وبالتالي السياسي [4]. أما بالنسبة للحكم الموحدي فإنه كان يرى في هذا التيار أو الحساسية الدينية مادة قابلة للاستقطاب والاحتواء، ولو فقط في أفق تزكية عملية الجهاد، أو لمساندته في صراعه ضد الخصم المشترك الذي كان يمثله تيار الفقهاء المالكية المحتضر [5] على مستوى الحضور السياسي. لكن قوى التصوف كانت قابلة لأن تنقلب، في أية لحظة، ضد الحكم. ومن هنا يُفهم ذلك التقارب الظاهري بين السلطة الموحدية والمتصوفة و«الاحتضان المعتدل الرزين» [6] المتبادل بينهما، والذي نجد له أكثر من شهادة في مصادرنا التاريخية؛ وتُفهم في نفس الوقت كذلك تلك الرقابة

3- محمد القبلي، «حول بعض مضمرات التشوف» م.س. 79

-Mohamed bly M. " Les soubassements historiques de l'islamisme contemporain" in *Variations islamistes et identité du Maroc médiéval*, Paris-Rabat, 1989, p. 41

4 - جورج كتورة، «التصوف والسلطة: نماذج من القرن السادس الهجري في المغرب الاسلامي والأندلس»، مجلة الاجتهاد، 12، 1991، ص 181-211 ؛ د. جمعة شيخة، «التصوف الأندلسي بين الدين والسياسة خلال النصف الأول من القرن 12/6»، دراسات أندلسية، عدد 21، 1999، ص 65-82

5 - Mohamed Kably " Les soubassements... op. cit. p. 41

6- محمد القبلي، «قراءة في زمن أبي محمد صالح»، ضمن كتاب : أبو محمد صالح: المناقب والتاريخ...م.س.، ص 101

المشدّدة على نشاط المتصوفة والحراسة المستمرّة المسلطة عليهم. إن ابن عبد الملك المراكشي قد أورد لنا شهادة حيّة عن هذه السياسة الموحدية تجاه المتصوفة حينما كتب معلقاً على اهتمام المنصور الموحدي باستقدام أحد هؤلاء المتصوفة إليه : «وكان دأب عبد المؤمن وبنيه التنْقير عمّن هذه حاله والكشف عن باطن أمره متخوفين من ثورته وخروجه عليهم»[7]. أما «الأمر بالاشْخاص إلى مراكش» لهؤلاء المتصوفة، فنبرة متواترة في كتب المناقب كالتشوف وغيره[8].

والواقع أن شهادة عبد الواحد المراكشي حول علاقة المنصور بالأولياء والمتصوفة غنيّة عن كل تعليق. يقول : «وانتشر في أيامه للصالحين والمتبتلين وأهل علم الحديث صيت، وقامت لهم سوق، وعظمت مكانتهم منه ومن الناس، ولم يزل يستدعي الصالحين من البلاد ويكتب إليهم يسألهم الدعاء، ويصل من يقبل صلته منهم بالصلات الجزيلة»[9]. وتؤكد مضمون هذه النصوص الموحدية نصوص أخرى مرينية. فصاحب «البيان المغرب» يقول عن يعقوب المنصور أنه «كان يحب الصالحين ويدني مجالسهم ويستدنيهم من أقاصي طاعته»[10] ومؤلف «روض القرطاس» يؤكد أنه : «كان يشهد جنائز الفقهاء

7- ابن عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة**، ... س 8\205. ولو أن الاقتباس المستشهد به يصف موقف السلطة الموحدية تجاه المتصوفة عموماً، فإننا نعتقد أن نموذج الشخصية «المنقبضة المعرضة عن الدنيا» تحيل مباشرة على صورة الشيخ الصوفي كما تعكسها كتب المناقب الراجعة للفترة الموحدية. من جهة أخرى، ولو أن الاستشهاد نفسه يحيل على الخليفة الموحدي الثالث: المنصور (580-595 هـ/ 1184-1199م، فإنه يوضح أن الاجراءات ذات الطابع القمعي والتهديد ضد أتباع التصوف بدأت منذ عهد عبد المؤمن كما أن بينا سابقاً.

8- **التشوف**، 406،319،311،308،238،215... أما من لم يتم إشخاصه فقد كان يطلب منه « أن يشتغل بشأنه، ويقتصر على خاص أمره». راجع أحمد الغبريني، **عنوان الدراية**، تحقيق رابح بونار،الجزائر، (د.ت.)، ص 68

9- عبد الواحد المراكشي، **المعجب**، م.س. 278

10- ابن عذاري، **البيان المغرب**، (قسم الموحدين)... م.س.، ص 170

والصلحاء ويزورهم ويتبرك بهم»[11] و«أكرم الفقهاء وراعى الصلحاء والفضلاء وأجرى على أكثرهم الانفاق من بيت المال»[12].

ويمكننا ضبط سياسة يعقوب المنصور تجاه المتصوفة إن نحن أخذنا بعين الاعتبار ثلاثة عناصر أساسية هي :

- البعد الاجتماعي والأخلاقي في اصلاحاته.
- البعد الجهادي في سياسته الأندلسية.
- سياسة ترسيم التعليم الصوفي وتنظيم التيار الصوفي في طوائف.

1/ افتتح أبو يوسف يعقوب المنصور حكمه بمجموعة من المبادرات «الإصلاحية» تهدف حسب ابن عذاري «قطع المناكر وبسط العدل ومباشرة الأحكام لتحقيق شرائع الاسلام» أي أنها مست الحقل الأخلاقي -الاجتماعي والعدلي، وهي ميادين تحرك المتصوفة بامتياز. يقول ابن عذاري : «لما رأى [المنصور] التساوي في الانهماك والاغترار، وسمع المجاهرة بالاستهتار، والتنافس في الشهوات، ونفاق سوق الغانيات الملهيات، تنكر وغضب في الله لذلك المنكر [...] فأمر بإراقة المسكرات وقطعها، والتحذير بعقاب الموت على استعمالها، وأنفذ المخاطبات بذلك إلى كافة ولاته بالأمصار [...] وضمنت الكتب النافذة بذلك فصولاً في بسط العدل والتأكيد على العمال والولاة بتأنيس الرعية وتوخي رضاهم في اقتضاء حقوقهم وكف أيدي الظالمين عنهم »[13]. ويضيف صاحب «البيان المغرب» في مكان آخر : «ثم أمر بقطع لباس الغالي من الحرير، والاجتزاء منه بالرسم الرقيق الصغير، ومنع النساء من الطرز الحفيل، وأمر بالاكتفاء منه بالساذج

11- روض القرطاس، م.س. 216
12- نفسه، 217
13- البيان المغرب... (قسم الموحدين) م.س. ص 172-173

القليل [...] ثم أمر أصحاب الشرطة بقطع الملهين والقبض علي من شهر من المغنين فثقف من وجد منهم بكل مكان»[14].

ومن المؤكد أن مثل هذه الإجراءات التي كرست صورة «الحاكم العادل» للخليفة المنصور[15] قد قابلها المتصوفة مبدئياً بموقف ايجابي.

2/ ساهمت الانتصارات التي حققها الموحدون في الأندلس خاصة على عهد يعقوب المنصور الموحدي، إلى حد كبير في تحديد نظرة المتصوفة لهم. فعملية الجهاد بأرض الأندلس قد عملت على استقطاب عامة الناس على اختلاف انتماءاتهم. ويشير صاحب «المعجب» إلى استصحاب يعقوب المنصور للأولياء في مشروعاته الجهادية واعتبارهم جنده الحقيقيين[16] وفي نفس السياق يخبرنا صاحب «روض القرطاس» بأن المنصور حينما اتجه إلى الأندلس لمعركة الأرك سنة 591 هـ \1195م كان «معه فقهاء المغرب وصلحاؤه»[17]. بينما يصف لنا ابن عذاري أصداء هذه المعركة في الأوساط الشعبية قائلاً : «جاءت هذه الوقعة هنيئة الموقع، عامة المسرّة كأكلة جائع وشربة عاطش، فأنست كل فتح بالأندلس تقدّمها وبقي بأفواه المسلمين إلى الممات ذكرها »[18]. وهذه

14- نفسه، 174

15- نجد مثلاً أن المشرقي ابن خلكان، يقول عن يعقوب المنصور أنه «.. نصب ميزان العدل وبسط أحكام الناس على حقيقة الشرع... وأقام الحدود حتى في أهله وعشيرته» (وفيات الأعيان، 7/ رقم 829) حتى أن العامة كذبت بوفاته كما قرر ابن عذاري الذي استطرد قائلاً : «ولا اختلاف أن المنصور رحمه الله كان رجلاً صالحاً عالماً فاضلاً » (البيان المغرب، 211)

16- المعجب، 289؛ وبهذا الصدد تذكر الرواية المناقبية أنه لما عزم الناصر على التوجه إلى الأندلس اتصل بالشيخ أبي عبد الخالق أمغار يلتمس منه الدعاء ليعينه الله على الجهاد في سبيل الله وقمع أعداء الله، معتبراً أن دعوته «أفضل من مائة ألف بطل فوق مائة ألف جواد»، الأزموري، بهجة الناظرين، ورقة، 34-35

17- ابن أبي زرع، الأنيس المطرب بروض القرطاس،...م.س.، ص.222

18- ابن عذاري، البيان المغرب، (قسم الموحدين)....م.س.، ص.221

الرؤية تتوافق مع شهادات كتب المناقب التي تنص على اهتمام الأولياء والمتصوفة بالجهاد بالأندلس، وتجييش الحماس الديني عند العامة وتعبيئها للانخراط فيه [19] وتتبّع أخباره وابتهاجهم بالنصر والتنبؤ به[20]. ويمكن افتراض أن المتصوفة الذين شاركوا في المشروعات الجهادية للدولة الموحدية قد جعلوها قضية مشتركة.

3/ من المعلوم أن أولى المحاولات لترسيم التعليم وجعله إطاراً لتوجيه الاختيارات الثقافية والعلمية للحكم الموحدي كانت من عمل الخليفة يعقوب المنصور [21]. ومن بين الاجراءات التي تبناها هذا الخليفة نجد إقامة المدارس وتخصيص ميزانيات من الخزينة العمومية لتغطية تكاليفها ومتطلباتها التربوية والتنظيمية [22].

ولكن ما يبدو دالاً بخصوص موضوعنا هو أن إحدى المدارس الرسمية قد تم تخصيصها بالذات لأحد أقطاب التصوف في العهد الموحدي ألا وهو الولي الشهير أبو العباس السبتي (ت. 601 هـ) [23]. فقد قرر الخليفة المنصور إدخاله إلى مراكش وحبس

19- **التشوف**، 415

20- نفسه، 248، 249، 388، 395

21- هذا بغض النظر عن مدرسة تكوين الأطر التي أنشأها عبد المؤمن بمراكش، والتي يصف برنامجها صاحب **الحلل الموشية** بتفصيل (مجهول، **الحلل الموشية، في ذكر الأخبار المراكشية**،م.س.ص 150)

22- حول المدارس الموحدية، انظر : محمد المنوني، **حضارة الموحدين**، دار توبقال للنشر، 1989، ص 16-17 حيث يتم النص على أن سياسة انشاء المدارس ابتدأها عبد المؤمن إلا أنها عرفت ازدهارها على عهد يعقوب المنصور الذي «أسس مدارس لا في المغرب فحسب، بل وفي افريقية والأندلس»، وانظر كذلك : **القرطاس**، ص 217

23- **أخبار ابي العباس السبتي**، ضمن كتاب **التشوف**، م. س.، ص 452؛ وليس سنة 610 هـ كما عند ابن مخلوف، **شجرة النور الزكية**، ...م.س.، 184؛ ولا سنة 588 هـ كما يرد عند د. غرميني، **المدارس الصوفية**، ...م.س.ص 370 ولا سنة 591 هـ كما تذهب حليمة فرحات في مقالها :
"Abu l-'Abbas : Contestation et sainteté", *Al Qantara*, vol. 13, 1991, p. 182

عليه «مدرسة للعلم والتدريس وزاوية للفقراء والذكر والعبادة وداراً للسكنى »[24]. ويمكن تأويل هذا القرار للوهلة الأولى، كعربون تقدير من الخليفة المنصور تجاه أبي العباس واعترافاً بمكانته الدينية، وتقديراً من الدولة التي وضعت رهن إشارته مدرسة رسمية لتسهل مهمته في التدريس ونشر معارفه. إلا أن وضع القضية في الإطار العام لسياسة الاستقطاب للمتصوفة التي تبنتها السلطة الموحدية خلال هذه الفترة تجعلنا نرجح أن يكون وراء إسكان أبي العباس بالعاصمة والسماح له بإلقاء تعاليم مذهبه في مدرسة رسمية نيّة أخرى للخليفة الموحدي، وهي المتمثلة في تقييد الحرية النسبية التي كان يتمتع بها في جبل ايجليز، ومن تم وضع نشاطه العمومي تحت المراقبة للوقوف عن كثب على آلياته[25]. إن دخوله مراكش واتخاذها مجالاً لنشاطه لم يكن برغبة منه وإنما بقرار مخزني موحدي[26].

لقد ظل أبو العباس معتكفاً في جبل ايجليز بعيداً عن العاصمة الصاخبة منذ ما يزيد عن أربعين سنة، أي منذ أن حاصرها الموحدون سنة 540 هـ، فهو لم يكن يتنقل إلى عاصمة الموحدين إلا نادراً[27]. وخلال هذه المدة دأب سكان العاصمة الموحدية على زيارته للاستماع إلى حِكمه والحصول على بركته، وطبقت شهرته الآفاق ووصلت أخباره إلى

24- مجهول، **مناقب أبي العباس السبتي**، مخ. خ. ع. ر، ضمن مجموع رقمه 896 د؛ محمد بن المؤقت، **تعطير الأنفاس في التعريف بالشيخ أبي العباس**، طبعة حجرية، 1333 هـ، ص 26؛ ابن المؤقت المراكشي، **السعادة الأبدية في التعريف بمشاهير الحضرة المراكشية**، ج2، ط. فاس 1336، ص، 5؛ الاعلام، ج1، 262، 283-284؛«... ثم أدخله الأمير المدينة وحبس عليه مدرسة للعلم والتدريس وداراً للسكنى»؛ المنوني، **حضارة الموحدين**، م.س 21،

H. de Castries, "Les sept patrons de Marrakech", *Hespéris*, t. IV, 1924, 269

25- F. Rodriguez Mañas, *Sufismo y santidad en el Magrib*..op.cit.p.317-318

26- محمد رابطة الدين، «أبو العباس السبتي ومجال مراكش»، ضمن كتاب : **الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب**، منشورات كلية الآداب بالرباط، تنسيق نفيسة الذهبي، الدار البيضاء، 1997، ص 72،66

27- **التشوف**، 459؛ الصومعي، (قدم أبو العباس إلى مراكش مع الحصار الموحدي لها سنة 541/1146-7)

مجلس الخليفة. إثر ذلك بعث المنصور في طلب أبي العباس و«طلب» منه الاستقرار بالعاصمة. وبذلك «انتهت فترة الاعتكاف وحلت محلها فترة العمل».

من جهة أخرى، بقبوله التدريس بهذه المدرسة– وهي مؤسسة ممولة بالأموال العامة- كان أبو العباس السبتي يعقد -بكل وضوح- نوعاً من الالتزام الضمني مع السلطة الموحدية. ولو أننا لا نتوفر على معطيات تؤكد هذا الافتراض، فإن ما يجدر ذكره هو أن أبا العباس السبتي كانت له القابلية -مبدئياً- لابرام مثل ذلك الالتزام الضمني. فقد سكن في ابتداء أمره بفندق في حومة مخزنية جديدة هي حومة أجادير[28] وهي من الأحياء التي لم ترد في خريطة التصوف بالمدينة حسب ابن الزيات كما لاحظ ذلك باحث مختص[29]، وكانت تربطه صحبة مع بعض الأطر المخزنية الموحدية، ومن بينها صاحب دار الإشراف بمراكش بكر بن يوسف الكومي[30]. كما إنه كان في ابتداء أمره مندمجاً في الهيئة الموحدية الرسمية لـ«طلبة الحضر»[31]، وبذلك كان يتمتع «برسم في بيت المال»[32]، كما أن مواقفه من السلطة الموحدية يطبعها نوع من الغموض والتناقض، وهذا الموقف ربما نجد تفسيراً له في الحياة المديدة لأبي العباس الذي امتد به العمر إلى الثمانين سنة، قضى منها حوالي ستين عاماً بعاصمة الموحدين مراكش، وخلالها تطورت مواقف الشيخ

28- أخبار أبي العباس السبتي...م.س.، ص 455

29- محمد رابطة الدين، «أبو العباس السبتي...»م.س. ص 73

30- ابن الزيات، أخبار أبي العباس...م.س.، ص 469

31- حول طلبة الموحدين ودورهم في المجتمع انظر الدراسة الجيدة لإيميل فريكو
E. Fricaud, "Les talaba dans la société almohade (le temps d'Averroès)", *Al-Qantara*, vol. XVIII, 1997, pp. 331-387
وكذلك : هويكنز، **النظم الإسلامية في المغرب في القرون الوسطى**، ترجمة د. أمين توفيق الطيبي، ط2، الدار البيضاء، 1999، ص143-145؛ د. عز الدين عمر موسى، **الموحدون في الغرب الإسلامي : تنظيماتهم ونظمهم**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1991، ص94-98

32- أخبار أبي العباس السبتي، ضمن كتاب **التشوف**، ص 455

وقناعاته بالتأكيد[33]. والواقع أن احتمال مراقبة السلطات الموحدية لنوعية التعاليم المقدمة من طرف أبي العباس وارد جداً، بل إن المصادر تشير إلى حصر نشاطه التعليمي في مجالي النحو والحساب بعيداً عن التصوف وقضاياه[34].

وهكذا، ما يبدو ظاهرياً كدليل على تأييد رسمي لانتشار التصوف، يمكن أن يُفهم من زاوية أخرى، عند تمعن الأمور، كمحاولة لمراقبة التأثيرات التي يمكن أن تكون لهذا التصوف في أوساط السكان. فالكلام عن «العلاقة الخاصة» بين أبي العباس ويعقوب المنصور، أو إرادة الخليفة الموحدي الدخول في «علاقة حميمية»[35] مع متصوف مراكش، هي نظرة مثالية لطبيعة العلاقة التي ربطت السلطة الموحدية برجال التصوف في هذه الفترة.

وفي نفس السياق لدينا مثال آخر يسمح بتوضيح هذه الاستراتيجية الموحدية لـ «ترسيم» التعاليم المقدمة من طرف بعض شيوخ التصوف -أو لهم صلة بهذا المذهب- ومراقبتها، يمكن أن نستشفه من حالة عيسى بن عبد العزيز يَلَّبخت القزولي (ت. 607 هـ/1210م). فهذا الشيخ الذي يصفه ابن عبد الملك المراكشي «بالورع والزهد والصلاح والانقباض عن مخالطة الناس ومداخلة أبناء الدنيا»[36] كان يدرس بإحدى مساجد مراكش. وكان مجلسه من بين المجالس العامرة، وانتشر صيته إلى درجة كبيرة بين سكان العاصمة الموحدية. «ولما شاع ذكر أبي موسى واشتهر أمره وعرف قدره، تكاثر

33- Halima Ferhat, *"Abu l-Abbas..."*, op. cit. p. 188

34- نفسه. ص 455

35- د. عبد السلام غرميني، **المدارس الصوفية**... م. س. ص 369-370، وذهب أحد الباحثين إلى القول بتأثر المنصور بأبي العباس إلى حد أنه مال إلى الطريقة الصوفية، محمد الرشيد ملين، **عصر المنصور الموحدي أو** الحياة السياسية والفكرية والدينية في المغرب من سنة 580 إلى سنة 595، مطبعة الشمال الإفريقي، (د، ت.) ص 256

36- **الذيل والتكملة**، س 8، ص 247

طلبة العلم عليه وانثالوا من كل حدب إليه حتى ضاق عنهم ذلك المسجد الذي كان يدرس فيه، فانتقل إلى مسجد ابن الأبكم» الأكثر اتساعاً [37]. وقد أثارت الشهرة الكبيرة التي لحقت بهذا الشيخ ريبة الخليفة، إذ «لما نمى إلى المنصور من بني عبد المؤمن خبره وقرّ عنده ما هو عليه من الدين والزهد والورع والتقشف والإعراض عن الدنيا والانقطاع إلى نشر العلم والبعد عن التعرض لأهل الجاه من الأمراء والولاة» أمر الخليفة باستدعائه للمثول بين يديه. ويبدو مما توروده المصادر أن ارتياب الخليفة لم يكن في تصوف عيسى بن عبد العزيز وحماسه لنشر العلم، وإنما ارتاب قبل كل شيء من «إعراضه عن الولاة والأمراء». وبهذا الصدد يورد ابن عبد المالك المراكشي جملته الشهيرة حول السياسة التي اتبعها الخلفاء الموحدون تجاه المتصوفة، القاضية بـ «التنقير»عمن يتصف بهذه الصفات و«الكشف» عن بواطن أمورهم لتخوفهم من الخروج والثورة عليهم.

والأكيد أن الخليفة المنصور قرر كبح جماح النشاط العمومي لهذا المتصوف، ومن تم «أمر كبير وزرائه.. ونقيب طلبة العلم.. بالتوجه إليه واحضاره بين يديه». وكون الخليفة قد أوعز لكبيري شخصيات دولته القيام بهذه المهمة يدل على الأهمية التي كان يوليها لهذه القضية وحساستها.

ويصف لنا عبد الملك المراكشي الحظوة الكبيرة التي كانت للقزولي عند المنصور غداة إلحاقه بقصره، «ولم يزل المنصور بعد ذلك شديد العناية بأبي موسى راعياً له مفيضاً عوارفه عليه متعهداً أحواله متبركاً به وبرؤيته» [38] إلا أن تلك الحظوة لم يكن لها انعكاسات كبيرة على قناعة الشيخ الذي تصفه المصادر بالتقيّة؛ إذ «لم يتلبس من

37- الذيل والتكملة، س 8، ص 249

38- نفسه، ص 250

الدنيا إلا بما يتظاهر به بين أبنائها تقية منه على نفسه، فأما في باطن أمره وخفي حاله فإنه كان على أرفع درجات الزهد والتقلل من الدنيا»[39].

ومن المؤكد أن هذا الاعتناء الكبير بالشيخ القزولي لم يكن من دون خلفيات. فبوضعه داخل إقامته لم يكن الخليفة المنصور يرمي، في نهاية المطاف، سوى مراقبة نشاط الصوفي العام ووضعه تحت مراقبة رسمية؛ ذلك أنه في الفترة السابقة عندما كان في أحد مساجد مراكش، كانت لعيسى القزولي حرية نشر تعاليمه بحرية أكبر أمام سامعة كبيرة. ولا ندري إن كان قد تابع نشاطه كمُدرس بعد لقائه بالخليفة المنصور. الأكيد أن المنصور قد «قدمه إلى الخطبة في جامعه الأعظم المتصل بقصره حين أتم بناءه فكان أول خطيب به». ومن دون شك كان هذا التعيين قد سمح مباشرة بمراقبة تعاليمه خصوصاً وأن الجامع كان متصلاً بالقصر.[40]

ومن المؤكد أن هناك أمثلة أخرى للرقابة الرسمية التي طبقتها السلطات الموحدية على أنشطة الشيوخ المتصوفة المشهورين خلال القرن السادس/12م [41] والتي كانت ترمي

39- الذيل والتكملة، س 8، ص 252

40- نفسه؛ ابن مرزوق، المسند الصحيح،...م.س. ص 341-343

41- الجدير بالذكر أن السياسة المرابطية قد ضيقت بدورها على المتصوفة وعلى حلقاتهم الدراسية مما دفعهم إلى انتهاج السرية في ممارسة تعاليمهم. فالشيخ عبد الجليل بن ويحلان مثلاً (ت. 541 هـ/1146م) كان يدرس الناس الفقه، «وإذا انصرف عنه حملة الفقه يقول لخاصة أصحابه : تعالوا نأخذ في نور العلم فيأخذ معهم في علوم الآخرة وأسرار التصرف» (التشوف، 147)

إلى تدجين تعليمهم وتعاليمهم وإخضاعها لإرادة الحكام[42].

ومما له مغزاه أن محاولة الموحدين لترسيم تعليم المذهب الصوفي كانت فاشلة على المدى البعيد، إذ ما لبثت أن دفعت بعض المتعاطفين مع المتصوفة إلى إنشاء مدرسة خاصة أصبح التصوف على رأس المواد التي تدرس بها. نحيل هنا على مدرسة أبي الحسن علي الشاري السبتي[43] (ت. 1251/649م) الذي بناها بمدينة سبتة سنة

42- يمكن الإشارة مثلاً لأبي القاسم عبد الرحمان بن عبد الله بن أحمد السهيلي (المتوفى سنة 1185/581م أو سنة 1187/583م) الذي استدعاه الخليفة المنصور أبو يعقوب يوسف من مالقة للقدوم إلى عاصمته. ولا نتوفر على مؤشرات قوية تسمح بإضاءة الدوافع السياسية لاستدعاء السهيلي، لكن من الواضح أن حاله يشبه كثيراً حالة عيسى بن عبد العزيز القزولي السالف الذكر. فشخصية السهيلي تتوافق ونموذج الشيخ «الزاهد والمتفرغ لنشر العلم»، الذي كانت تثير ريبة السلطة الموحدية. ومما له دلالة بهذا الصدد هو أن ابن دحية، تلميذه والشاهد الشخصي على الأحداث، يذكر قدوم السهيلي أمام الخليفة بعد أن يذكر شهرته بمالقة حيث «أناض على الطلبة من سجله ...وكان ببلده يتسوغ بالعفاف ويتبلّغ بالكفاف». ابن دحية، **المطرب من أشعار أهل المغرب**، تحقيق ابراهيم الأبياري وحامد عبد المجيد القاهرة، 1993،ص 232؛ ابن الخطيب، **الاحاطة في أخبار غرناطة**، ط. القاهرة، 1973، ج3، ص 477-481؛ الديباج...م.س.، ج1، ص 480-483؛ السيوطي، **بغية الوعاة**، ...م.س.ج2، 1491؛ المقري نفح الطيب،...م.س. ج3. 187؛ ابن العماد، شذرات الذهب، ج4، ص 271-272؛ **شجرة النور**، ج1، 476؛ **سلوة الأنفاس**، ج2، 225. وهناك حالة عبد الله بن محمد بن عبيد الله الحجري (505-591هـ) فقد «استدعاه المنصور إلى مراكش وأجلسه بجامعها الأعظم لاسماع الحديث وذلك قبل وفاته بيسير... ورغب في أن يعفى من حضور المجلس واعتذر بشياخته ومرضه، فأعفي، ثم رغب في الرجوع إلى سبتة، فأسعف في ذلك، ... ثم حمل عليه في التزام الخطبة بجامع سبتة... فامتنع [في الأصل : امتنح] ابن عبيد الله عن ذلك، ثم كأنه توقع أن ينسب إليه ما كان ينسب إذ ذاك إلى أبي الحسين بن الصائغ من أنه لا يرضى خطبة الموحدين لما اشتملت عليه من ذكر المهدي، فاعتذر بضعفه وسنه، فلم يعذر، فكان والي البلد يوجه له في كل جمعة بغلة يتصرف عليها ذاهباً وراجعاً». ابن الزبير، **صلة الصلة**، ق/3، 121

43- ترجمته في : **التكملة**، ج2، 1922؛ الرعيني، **برنامج**، 24؛ **الذيل والتكملة**، ج8.1. 12؛ **صلة الصلة**، 300؛ ابن رشيد، **افادة النصيح**، ص 105-112؛ الذهبي، **سير**، ج23، 186؛ الصفدي، **الوافي بالوفيات**،ج22، 42؛ **الاحاطة**، ج4، ص 187-190؛ **اختصار الاخبار**، ص 29-30؛ **جذوة**، ج2، 550؛ المنوني، **حضارة الموحدين**... ص21؛ عبد القادر زمامة، «أبو الحسن الغافقي الشاري»، **المناهل**، 24، 1982.

1238/635م[44]. ولو أن أياً من مصادرنا لم ينعت الشاري بالمتصوف، فإن معارفه كانت واسعة في هذا الميدان، اكتسبها على ما يبدو من صلاته وتتلمذه على بعض الشخصيات الشهيرة في عالم التصوف. مثل أبي عبد الله الفندلاوي ابن الكتاني(ت. سنة 597/ 1201)، والصوفي السبتي الكبير أبي الحسين ابن الصائغ (ت. سنة 1204/600م)، وأبي الصبر أيوب الفهري (ت. 1212/609م) [45]. إن التأثير الذي مارسه هؤلاء المتصوفة على الشاب الشاري، يمكن أن يفسر كيف أنه قرر -سنوات بعد ذلك- إنشاء مدرسته الخاصة، وإعطائه الأولية لتدريس المؤلفات الصوفية بها [46].

والواقع إن الخليفة المنصور قد أبان عن ذكاء سياسي كبير عند ادخاله تغييرات محسوسة على موقف الدولة الموحدية تجاه أتباع التصوف إلى حدود هذه الفترة. وبالاضافة إلى إضفائه الامتيازات على بعض شيوخ التصوف[47]، تبنى هذا الخليفة بعض الاجراءات التي تم استقبالها -من دون شك- بحفاوة من أصحاب التصوف. وبهذا الصدد يمكن الإشارة إلى الأثر الذي خلفه في الأوساط الصوفية منع المنصور لبعض كتب علم الفروع واحراقه لعدد منها بعد تخليصها من الأحاديث والآيات القرآنية [48]. ويجب

44- **الاحاطة**، ج4، 188؛ اسماعيل الخطيب، «دور **المدرسة الشارية في الحياة العلمية بسبتة**»، مجلة كلية الآداب بتطوان، 1989.3، ص 217-225.

45- لقد كان الشاري تلميذاً كذلك للسهيلي (انظر: **التكملة**، ج2، 687؛ **الذيل والتكملة**، ج8.1، 196-197؛ **صلة الصلة**، 150-151؛ **الاحاطة**، ج4، 188-189؛ ومن المحتمل جداً أن تتلمذ الشاري على كبار متصوفة القرن السادس الهجري، قد دفع الأستاذ ابراهيم حركات إلى خلطه بأبي الحسن السلوي، احد الشيوخ الذين تتلمذوا على الشيخ أبي مدين. وكما رأينا بنيت مدرسة الشاري سنة 1237/635 أي أربعين سنة بعد وفاة أبي مدين (توفي سنة 1197/594). انظر : ابراهيم حركات، **السياسة والمجتمع في العصر السعدي**، الدار البيضاء، 1987، 325-326

46- **الذيل والتكملة**، س/1.8. 199

47- انظر: **المعجم**، 289

48- **المعجم**، 289؛ **التكملة**، (ق) ج2. 563؛ الذهبي، سير **أعلام النبلاء**...م.س.، ج 21، ص 399

ألا تعزب عن بالنا القيمة الرمزية التي يمكن أن تكون لعملية إحراق كتب الفروع في أوساط المتصوفة عند نهاية ق 12/6م. لأن هذا القرار الخليفي يشكل في نهاية المطاف هجوماً مباشراً على الفقهاء المالكية الذين كانوا يرعون هذا التخصص. وبذلك يمكننا اعتبار أن المنصور قد فرض على الفقهاء المالكيين وعلم فروعهم نفس العقاب الذي فرضوه على أتباع المذهب الغزالي و«إحيائه» في بداية هذا القرن [49].

وبصفة عامة يظهر أن هذه السياسة قد نجحت إلى حد كبير في استقطاب عدد مهم المتصوفة أو تحييدهم على الأقل. فبالإضافة إلى كثرة توافدهم على عاصمة الموحدين مراكش [50]، نتوفر على مجموعة من الأمثلة الدالة على نجاح سياسة الاستقطاب والاحتواء الناجحة للسلطة الموحدية تجاه المتصوفة، مستمدة من تراجم بعض أشهر متصوفة المغرب والأندلس على عهد الموحدين [51]. بل أصبح البعض منهم يضمنون الولاء للخليفة ويتولون كتابة بيعة مدنهم ويبعثون به لمراكش [52]. والواقع أن هذه السياسة التقاربية التي انتهجها الخليفة المنصور مع التيار السني في التصوف هي التي تفسر ما

49- محمد القبلي، «رمز «الإحياء» وقضية الحكم في المغرب الوسيط» ضمن كتاب، مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط..م.س. ص 50.25؛ Francisco Rodriguez Mañas, *Sufismo y santidad*...ip. cit., p. 332

50- محمد زنيبر، «حفريات عن شخصية يعقوب المنصور»، مجلة كلية الآداب- الرباط، ع 9، 1982، ص 46-48 ومن 277 ترجمة في التشوف، استأثرت مراكش وحدها ب 56 ترجمة.

51- محمد الشريف، «المستفاد أو استقطاب التيار الصوفي على عهد الموحدين»، ضمن كتاب **الغرب الإسلامي**، 14-15 . ومن بين المؤشرات العديدة لهذا الانقلاب الذي حصل في تعامل السلطة مع الأولياء نشير إلى ما يورده ابن الزيات في ترجمة أحد الأولياء من أن الشيخ أبي وازغار وهو من المشاركين في ثورة عتاب، لما توفي بادر أحد العمال بلحده في قبره. **التشوف**، ص 396

52- يؤثر عن الصوفي الكبير الزاهد عبد الله بن محمد بن عبيد الله الحجري (ت. 505-591هـ) أنه «هو الذي أنشأ لأهل سبتة بيعة المنصور». ابن الزبير، صلة **الصلة**، ق/ 3، ص 123

ذهبت إليه بعض المصادر حينما تدعي انتماء الخليفة الموحدي للتيار الزهدي[53]، خاصة وأنه كان يجتاز خلال فترة حكمه أزمة ضمير خانقة قادته إلى سلوك طريق التصوف[54] .

ومع ذلك، فنحن لا ننفي وجود نماذج ظلت على مقاطعتها المبدئية للحكم[55]، ولأعطياتهم[56] وتتحاشى لقاء رموزه[57] بل ولجأت إلى التطرف وانتقاد الموحدين علانية الأمر الذي جعلهم موضوع متابعة وملاحقة وتم الزج ببعضهم في السجون. هذا هو حال أبي ابراهيم اسماعيل بن وجماتن الرجراجي (المتوفى سنة 595/1198م)[58]. فابن الزيات

53- يقول صاحب المعجب مثلاً (ص 319) :«وأظهر [يعقوب المنصور] بعد ذلك زهداً وتقشفاً وخشونة ملبس ومأكل».

54- Halima Ferhat, "Al Mansour ou la tentation mystique", in, *Le Maghreb aux XIIème et XIIIème siècles*, op. cit. pp. 96-97؛

محمد زنيبر، «حفريات عن شخصية يعقوب المنصور»، مجلة كلية الآداب الرباط، العدد التاسع، 1982، 49-52

55- تتعدد الأمثلة في المصادر التاريخية حول الاعراض عن السلطة وممثليها، ونكتفي بالإشارة إلى موقف ابن عربي كما يبسطه في «الدرة الناخرة»، إذ ظل ابن عربي على موقفه الرافض للالتحاق بحاشية المنصور رغم توسط قاضيه أبو القاسم بن بقي للتوسط بينهما سنة 592 هـ Claude Addas, *Ibn Arabi*.. op. cit., 180-181; Ibn Arabi, *Les Soufis*, 65-66 وانظر أمثلة أخرى معبرة في : الذيل والتكملة، س/ 8ص230، 333،411؛ التشوف، 236، 270، 398

56- لم يكن محمد بن أحمد اللخمي بن الحجام ت. بمراكش سنة 614 هـ الذي نال حظوة عند كل من المنصور وابنه الناصر، وحفيده المستنصر « يدخر من عطاياهم قليلاً ولا كثيراً إنما كان يصرف ما يصل إليه من بني عبد المؤمن وغيرهم في الفقراء والمساكين والمحتاجين وتجهيز الضعيفات إلى أزواجهن. كان هذا دأبه إلى غاية عمره» (الذيل والتكملة، س/، 8ص 267؛ وكذلك عبد الله بن محمد بن عبيد الله الحجري (505-591هـ) الذي «أنعم عليه [الخليفة المنصور] بمال ومسكن وكسى فاخرة.. لم يتلبس من جميع ما وصل به من مال وغير ذلك بشيء في خاصة نفسه، بل صرف ذلك إلى أصهار وضعفاء من قرابته وضعفاء أهله». ابن الزبير، صلة الصلة، ق/3، 121.

57- الذيل والتكملة، س 8/ 333، 411؛ (اعتبر المتصوفة أن اكتساب الملك يدفع إلى «مصانعة العمال»، التشوف، 270، 398

58- التشوف، 180؛ مفاخر البربر، 70؛ أنس الفقير، 62

يخبرنا أنه بعد صلاة الجمعة في مسجد قرية أجوز من بلد رجراجة قام هذا الولي يعظ الناس «فتكلم بكلام سمعه العامل فسجنه، وأقام في السجن ثلاثة أيام». ومرة أخرى قام يعظ الناس بحضور العامل مما أثار مخاوف الأهالي، «فتكلم في حق العامل بكلام خاف منه الناس على أنفسهم، فخرجوا من المسجد كلهم وخرج العامل من المسجد»، وما لبث أن تم اعتقاله «وحملوه إلى السجن وقيدوه وجعلوه في مطمورة عميقة [...] وأمر الكاتب من يكتب فيه كتاباً إلى حضرة مراكش»[59].

والواقع أنه رغم سياسة الانفتاح تجاه الأولياء التي سنها المنصور، فإن ذلك لا يعني أن السلطة الموحدية قد تغافلت خطر النشاط الصوفي، بمعنى أن سياسة المراقبة والحذر قد استمرت على عهد المنصور نفسه ولكن ليس بطريق العنف والمواجهة المباشرة التي سلكها من قبل أبو يعقوب يوسف وعبد المؤمن وإنما سلك سياسة المهادنة والمحاباة والتودد كإجراء تكتيكي في إطار استراتيجية المراقبة التي كانت تفرضها الدولة الموحدية على المد الصوفي. ولعل موقف الخليفة المنصور من الشيخ أبي مدين خير معبر عن هذه السياسة. فما زال هذا الأخير مستقراً بمدينة بجاية إلى أن «وشي به بعض المنكرين لكرامات الأولياء من علماء الظاهر لخليفة زمانه في المغرب» المنصور سنة 594 هـ زاعمين أن له «شبهاً بالإمام المهدي» وأتباعه كثيرون وأصحابه في كل بلد وإقليم، فما كان للمنصور إلا أن أمر باشخاصه إلى حضرة مراكش لاستنطاقه، بعد أن طلب من واليه على بجاية «الاعتناء به وحمله خير محمل»[60]. ووافته المنية وهو متوجه إلى مراكش ودفن بالعباد خارج تلمسان. ومما له مغزاه أن ابنه وخليفته الناصر هو الذي

59- **التشوف**، ص 355

60- نفسه، ص 319، **المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى**، ص 164؛ **رسالة صفي الدين بن أبي المنصور**...م.س. ص 57-58؛ **البستان**، 113

أمر بتشييد ضريح لأبي مدين بالعباد، سيتحول إلى مركز هام يحج إليه المتصوفة من جميع بلاد المغرب.

6 - التصوف خلال مرحلة الانحلال الموحدي

(النصف الأول من القرن السابع هـ /13 م)

عرفت علاقات السلطة الموحدية مع أتباع التصوف خلال النصف الأول من القرن السابع/13م توتراً كبيراً. وتمدنا المصادر بشهادات مختلفة عن أوجه الصراع الذي طبع علاقة السلطات الموحدية مع بعض الشيوخ المتصوفة. إلا أننا سنقتصر على مثال الشيخ أبي اسحاق ابراهيم بن محمد بن ابراهيم خلف السلمي البلفيقي المعروف بابن الحاج (ت. 1219/616م)[61]، فموقفه يقدم لنا صورة واضحة لمكانة المتصوفة داخل مجتمعهم وموقفهم من السلطة الموحدية بُعيد الشرخ الهائل الذي أحدثته هزيمة العقاب سنة 609 هـ/ 1212م سواء في بنية الدولة العسكرية أو في توازناتها الاجتماعية. وتحيل الشهادة التاريخية التي تصف مثوله أمام الخليفة الموحدي المستنصر (611-1214/620-1224م) على روايتين مختلفتين.

فحسب الرواية الأولى، تمت إدانة البلفيقي من طرف جماعة من فقهاء مدينة المرية.

61- ترجمته في : **التكملة** (ق) ج1، (343)؛ **نيل الابتهاج**، 34-35؛ **أزهار الرياض**، ج4، 101-118؛ **الاعلام**، ج 1، (11). وكذلك : محمد الطالب ابن الحاج السلمي، **رياض الورد فيما انتمى إليه هذا الجوهر الفرد**، تحقيق جعفر ابن الحاج السلمي، ج. الأول، دمشق، 1993، ص 113-132، وخاصة 126-129

فقد كان هذا المتصوف يعتمد على مشايعيه ومريديه وكانوا من الكثرة بحيث أصبحوا يمثلون -حسب وجهة نظر الفقهاء- خطراً محتملاً على الدولة. وعندما علم الخليفة بذلك، أمر واليه على المرية بإشخاص البلفيقي إلى العاصمة مراكش من أجل استنطاقه. وعلى الرغم من أن مريدي الشيخ حاولوا عرقلة مسعى الوالي الموحدي لإلقاء القبض عليه، فإن البلفيقي تجنب أن تتحول الوضعية إلى تمرد شامل حينما حسم الموقف بقوله : «لا يجوز القيام على السلطان»[62].

أما الرواية التي يوردها المقري فتشير إلى أن استقرار البلفيقي بالمرية كان استجابة لطلب واليها آنذاك من الأسياد الموحدين، «فحل بها وأوطنه تحت بره وإكرامه»، ولم يتم الأمر باشخاصه لمراكش إلا بعد أن تصدى لتجاوزات أحد المشرفين الذي «أحدث على الناس أحداثاً منكرة، فرفعوا أمرهم إلى الشيخ أبي إسحاق، شاكين إليه بحالهم معه، وراغبين في صرف ما حل بهم من قبله»[63]. ولم يكن أمام هذا المشرف إلا مراسلة «ظهيره الذي يستند إليه نظر السلطان بمراكش»، الوزير عثمان ابن جامع، يشتكي إليه بحاله وعرقلة الشيخ لمهمته، منبهاً إياه على أن له أتباعاً وأعواناً، «لا يؤمن من جانبه الثورة على السلطان»[64]، ولما بلغ الوزير ما وجه به إليه خديمه المشرف، طالع به سلطانه المستنصر بالله «وألقى إليه في صورة الناصح، أن تغريب الشيخ أبي اسحاق عن المرية من أعظم المصالح، فخرج أمر المستنصر بازعاجه من المرية وتوجيهه إلى مراكش»

وبالفعل قد ترك الشيخ المرية يوم الاثنين 12 صفر سنة 616 هـ/ نهاية مارس1219م في أسطول المرية «فلم تكن العامة لتتركه ولا توافقه على السفر لمراكش، والانفصال

62- التكملة (ق)، ج1، ص 166 ؛ نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ص 37-38

63- أزهار الرياض، ج4، ص 110-111

64- نفسه، ص 111

عنهم، اغتباطاً لجواره، وتهالكاً على مقامه بين أظهرهم واستقراره»[65].

ويبدو أن الخليفة الموحدي قد فهم الأثر العكسي الذي من الممكن أن يخلفه تعامل صارم مع الشيخ، بسبب صيته العظيم ومكانته لدى العوام، كما أبانت عن ذلك أحداث المرية. ولو أنه يُؤثر عن البلفيقي أنه كان يقول : «كل من نال من عرضي ما نال فأنا أحلله من ذلك وأغفر له، ما عدا من رماني بالقيام على السلطان ... ولو رماني بالزنا ما كان أشدّ علي مما رماني به»[66] فمن المؤكد أنه لم يقبل بالحظوة التي منحه إياها الخليفة الموحدي بتعظيمه وإكباره[67].

وشهد العقدان الثاني والثالث من القرن 13/7م الانحلال التدريجي للامبراطورية الموحدية. ذلك أن التصدع الذي أحدثته هزيمة العقاب سنة 1212/609م لم يقف عند حدود جهاز الدولة الموحدية المركزية وإنما امتد إلى مجموع مجالها الذي أصبح عرضة للتفتت السياسي بانقسام الامبراطورية إلى كيانات مستقلة. إلى هذه الأزمة السياسية تنضاف أزمة ايديولوجية ابتداء من سنة 1229/626م حين أعلن الخليفة المأمون (626-630/1229-1232م) نبذه للعقيدة التومرتية وأزال إسم المهدي من السكة ومن خطبة الجمعة ومن المراسلات الرسمية، واعتبر الإبقاء على تلك الاجراءات ليس ضرورياً للمحافظة على الشرعية السياسية والدينية للموحدين[68]. ولا نفهم جيداً هذه الصيرورة التي تؤشر على

65- نفسه، 112-113

66- أحمد المقري، أزهار الرياض في أخبار عياض، ج. الرابع، تحقيق سعيد أعراب ومحمد بن تاويت، المحمدية (د.ت.)، 114.؛ رياض الورد، ج 1، م.س.ص 129

67- أزهار الرياض، 113، فعنما «سأل الدعاء منه وهو لايجد في فيه ريقاً»

68- البيان المغرب، 286؛ القرطاس، 251؛ الحلل الموشية، 164-165

Roger le Tourneau, "Sur la disparition de la doctrine almohade", *S. I.*, XXXII, 1970, pp. 193-201 (p. 194-195)

انكسار الأسس الإيديولوجية للدولة الموحدية[69]، وتؤشر على فقدان النسق الموحدي لأهم خيوطه المميزة [70].

وخلال فترة الانحلال هذه كان للسياسة الرسمية الموحدية تجاه التصوف وجهان : من جهة حاولت السلطة بطرق مختلفة، إضعاف سلطة الطوائف الصوفية المنظمة، في محاولة يائسة لتجنب ميل هؤلاء للخصم المريني، ومن جهة أخرى وللحد من تأثير التصوف المنظم في «رباطات» حاول الخلفاء الموحدون أن يحوزوا ثقة أشياخ التصوف غير المنتمين لإحدى هذه الطوائف التي كانت تعمل ببلاد المغرب خلال النصف الأول من القرن السابع الهجري/13م. وبنهجهم لهذه السياسة لم يكن خلفاء فترة الانهيار الموحدي يعملون إلا على السير في نفس الطريق التي سار عليها أسلافهم، والمتمثلة في إضفاء الامتيازات على بعض أشياخ التصوف ذوي الشهرة، أو تعيينهم في بعض الخطط الحكومية، بهدف الظهور بمظهر «الخلفاء الورعين»، واضفاء نوع من الشرعية على سلطتهم المترنحة.

وهناك مثال يسمح لنا بتوضيح ما سبق، وهو العلاقة التي ربطت الخليفة المأمون (

69- أثارت مبادرة المأمون جدلاً كثيراً وفسرت وأولت تفسيرات وتأويلات شتى. فهناك من يعتبرها مبادرة ضد الأرستقراطية الموحدية (الأشياخ) وهناك من رأى فيها ترددا لأصحاب المذهب المالكي، بينما يعتقد لوماكس أن المأمون، المتأثر من جهة بأصوله (هو ابن أندلسية) وكونه تربى بالأندلس كان يعتبر أن المذهب الموحدي ليس فقط عنصر انقسام داخل الجماعة المسلمة، وإنما يدخل بدعة تستحق العقاب الإلهي المتمثل في شكل حروب أهلية وهجمات مسيحية. ومهما يكن من أمر، فإن قرار المامون أدى في الواقع إلى تقويض مركز سلالته نفسها بحرمانها من كل شرعية ومن كل أساس أخلاقي وإيديولوجي. عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب..ج2، ص 178

Lomax D. " Heresy and orthodoxy in the Fall of Almohad spain", God and man in– Medieval Spain : essays in honour of J. R. I., Highfield, éd. D. W. Lomax et D. Mackenzie, Warminster, 1989, pp 47-48

Roger Le Tourneau, " Sur la disparition de la doctrine almohade", op. cit., , pp. 193-–201

70- P. Guichard, *Les Musulmans de Valence*...op. cit., I, p. 139

626-630 هـ/1229-1232م) بشيوخ رباط تيط. فخلال نزاعه مع يحيى المعتصم على السلطة بعد وفاة الخليفة العادل الموحدي (624 هـ)، كتب المامون لشيخ رباط تيط طالباً منه تزكية بيعته. وقد ساند شيخ الرباط المامون دون تردد وطلب منه بأن «يأخذ الحركة إلى مراكش ويستعين بالله، وإنا نتكفل لك على ذمة الله تعالى أن يهب لك ملككم ويجعلكم خليفة، لكونكم أهلاً للخلافة، لأن لك عقلاً وافراً ورأياً صالحاً» [71] كما أن علاقة المامون بالشاعر المتصوف أبي عمر ميمون بن علي الصنهاجي الخطابي، المشهور بابن خبازة (ت. 637/1239م) تؤشر بدورها على طبيعة علاقة الخليفة المامون برجال التصوف. فقد عينه الخليفة على حسبة السوق [72]. وعلى عكس نموذج الصوفي الرافض للتعامل مع السلطة، فإن ابن خبازة الذي كان لباسه عادة عبارة عن «مرقعة»، لم يكتف بمدح الخليفة المأمون في أشعاره وإنما عندما قرر هذا الأخير نبذ العقيدة التومرتية، نظم قصيدة يبين فيها تأييده لقرار الخليفة ويذم فيها عقيدة المهدي [73].

إن التسامح الظاهري للخليفة المأمون مع المتصوفة لا ينفي بالطبع أنه خلال فترة خلافته ظهرت خلافات بين بعض أتباع التصوف والسلطات الموحدية. للأسف لا توفر المصادر إلا القليل من المعلومات بهذا الخصوص. وهذا ما يبدو بخصوص حالة الشاعر الصوفي القرطبي أبي زيد عبد الرحمان بن محمد بن يخلفتن الفزازي (ت.

71- بهجة الناظرين، مخ. ورقة 28

72- الذيل والتكملة، س.8، 2، ص 404

73- المنوني، حضارة الموحدين...م.س.، 158

627 هـ/1230م) [74]. فقد تتلمذ على يد متصوفين سبتيين كبيرين هما أبو الحسن ابن الصائغ وأبو الصبر أيوب الفهري. وتشير المصادر بصفة خاصة إلى ميله للتصوف ودفاعه المستميت عن المذهب. فقد اشتهر بـ «المنافرة لأهل البدع» وكان «كثير الحب في الصالحين والزيارة لهم» [75] . وقد ألف كذلك قصائد زهدية ومدائح نبوية [76]، «وله في الزهد أشعار سُمعت منه وسارت عنه ومال إلى التصوف وشهر به مع الميل إلي علم التصوف وصحبة المريدين والسعي في مطالبتهم والتشدد علي أهل البدع » [77]. وقد شغل الفزازي -الذي كانت له حياة متنقلة ما بين ضفتي الزقاق- منصب «كاتب» لدى الخليفة المأمون، ولو أن أغلبية مترجميه يؤكدون أن تعيينه في هذا المنصب كان ضد إرادته [78]. ومن المحتمل أن يكون هذا التحفظ سبباً في «الجفوة التي نالته من السلطان» [79] ولزوم داره، أو أنها نجمت عن موقف الفازازي من استعانة المأمون بالروم على قتال المسلمين وموافقته على شروطهم المهينة [80]. واضطر في أخريات حياته (سنة 626 هـ)

74- حول هذه الشخصية انظر: **التكملة**، ج2، (1641)؛ ابن سعيد، **المغرب**، ج1، ص 118؛ الرعيني، **برنامج**، (38)؛ **صلة الصلة** (ضمن كتاب : **الذيل والتكملة**، س./8، (61)؛ **الاحاطة**، ج3، ص 517-522؛ السيوطي، **بغية**، ج 2، (1516)؛ **نيل الابتهاج**، 163؛ عبد الحميد عبد الله الهرامة، **آثار أبي زيد الفزازي الأندلسي**... دار قتيبة بيروت- دمشق، 1991

75- نفسه، 102

76- آثاره الشهيرة في هذا الصدد هي «المعشرات» في الزهد والمواعظ. انظر أشعاره التي نشرها عبد الحميد عبد الله الهرامة، **آثار أبي زيد الفزازي الأندلسي**... دار قتيبة بيروت- دمشق، 1991

77- **التكملة** (م)، رقم 1641، ص 586

78- يقول ابن الخطيب : «وكان متلبساً بالكتابة عن الولاة والأمراء ملتزماً بذلك كارهاً له حريصاً على الانقطاع عنه» : **الاحاطة**، 3/ 518، ويقول تلميذه الرعيني : «كان ... متبرماً بتَنَشُّبِه في الخدمة» : **برنامج شيوخ الرعيني**، ص 102

79- **التكملة**، (م)، ج2، ص 586

80- عبد الحميد عبد الله الهرامة، **آثار أبي زيد الفزازي الأندلسي**...م.س.، ص 14

للقدوم إلى مراكش -ربما للمثول بين يدي المأمون- وتوفي هناك السنة الموالية.[81]

إن حالة الفازازي لها من دون شك شبه بحالة الشاعر المتصوف الإشبيلي الذي مارس هو كذلك مهنة الكتابة لدى المأمون. يتعلق الأمر بأبي بكر محمد بن عبد الله بن قسوم اللخمي (ت. 636 هـ/1242م) [82]. فقد «روى عن أبي عمران المارتيلي، وأخذ عنه طريقة التصّوف ولازمه طويلاً وانتفع بصحبته» و«كتب في شبيبته عن بعض أمراء وقته، ونال معه دنيا واسعة وجاهاً عريضاً، ثم ترك ذلك زهداً فيه وانقطاعاً إلى الله تعالى وتعويلاً على ما لديه». ولقد أبرز الرعيني ظروف تصوف هذا الشيخ وزهده قائلاً : «لا أعلم أحداً من أهل عصرنا زهد في الدنيا حقيقة زُهدَ أبي بكر. فإنه زهد عن تمكن فيها وظهور عند بنيها، وبعد إقبالها عليه أعرض عنها وأقبل على عبادة ربه ورفض ما كان في يده منها، واشتغل مدة بتعليم كتاب الله العزيز ونسخه».[83] ويشير ابن عبد المالك إلي هجره الخدمة السلطانية وانصرافه إلى التصوف بالعبارات التالية : «كان له ديوان جمع فيه ما صدر عنه من نظم ونثر أيام تنشبه في الخدمة التي أنقذه الله منها، ولما نزع عنها مزقه وخرقه، ولم يُخطر على باله شيئاً منه، حتى لقي الله عز وجل» بل إنه

81- يذكر ابن الأبار (**التكملة** (م) ج 2. ص 586) أنه حاول لقاء الشيخ الفازازي مرتين في اشبيلية وفي قرطبة لكنه لم يقدر على ذلك «لالزامه داره بجفوة نالته من السلطان»
والجذير بالذكر أن أخاه أبو عبد الله محمد بن يخلفتن (المتوفى سنة 1224/621م) قد شغل منصب الكاتب لدى الخليفة الناصر والمستنصر. انظر : **المعجب**، 238،229، وترجمته في : **التكملة** (ق)ج2، (1616)، **الذيل والتكملة**، س/8، 1. (149). وكان ابنه أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمان بن يخلفتن كذلك «كاتباً» على عهد الخليفة الرشيد.. انظر : **البيان المغرب**، 299. وظل هذا المنصب يتوارثه أفراد هذه الأسرة حتى عهدالخليفة الموحدي المرتضى. **الذيل والتكملة**، س/1،8. 362

82- **التكملة**، (ق)، ج2، (1669)؛ الرعيني، **برنامج**، (34)؛ **الذيل والتكملة**، س/6، (705)

83- الرعيني، **برنامج**، ص 92-93، وكذلك: **الذيل والتكملة**، س/6، ص 243

انصرف إلى التأليف في الزهد والتصوف والمواعظ والزهد وأخبار الصالحين [84].

ويبدو أن إحدى الإجراءات المتخذة من طرف الموحدين لايقاف التأثير المتزايد للجماعات الصوفية بين نهاية القرن السادس وبداية القرن السابع الهجريين (12-13م) هو تشجيع ظهور الطوائف الصوفية وتمتيعها بالامتيازات والرعاية. يتعلق الأمر بتشجيع تيار صوفي ذي طابع رسمي، خاضع لمراقبة الدولة. هذه هي الخلاصة التي نستشفها من ترجمة الشيخ أبي العباس (أو أبي جعفر) أحمد بن ابراهيم بن عبد المالك التميمي القنجائري (552 هـ – 1230/627) [85]. فحسب ابن عبد المالك المراكشي كان القنجائري من «جلة العلماء وأكابر الصلحاء ... وكانت له من ملوك عصره مكانة جليلة». وبالفعل، «كانوا يستدعونه ويستدنونه تبركاً به واغتناماً لمشاهدته فيقبل عليهم ويتبل منهم [...] وكان ملوك بني عبد المؤمن وأمراؤهم ورؤساء دولتهم كثيراً ما يرغبون منه في تفريق صدقاتهم التطوعية على من يراه من الفقراء والمحاويج وأهل الستر والصون لعلمهم بأنه مغشي الجانب من طوائف الناس على اختلاف طبقاتهم» [86].

إلا أن ما يثير التساؤل حول هذه الشخصية الصوفية هو اقرار ابن عبد الملك المراكشي بأن القنجائري كان «شيخ الطائفة الصوفية قاطبة بالمغرب» [87] على عهد

84- منها «محاسن الأبرار في معاملة الجبار»، الذيل والتكملة، س/6، ص 243-244؛

85- ترجمته في : التكملة (ق)، ج1، (296)؛ الذيل والتكملة، ج1، 1، (34)، العقد الثمين، ج3، (510)؛ الرعيني، برنامج، (78)

86- الذيل والتكملة، س/1.1، ص 57-58؛ ذكر منها تقي الدين الفاسي المكي حماماً ورباطاً، وتاريخ وقفه العشر الأوسط من شوال سنة 620 على ما في النقش المتعلق بذلك. وفيه «أنه وقف وحبس وسبل وتصدق بجميع هذا الرباط الشارع على المروة المعظمة على جميع الفقهاء من أهل الخير والفضل والدين والعرب والعجم المتأهلين وغير المتأهلين على ما يليق بكل واحد منهم في المنازل في هذا الرباط»، العقد الثمين، ج1، ص 120، ج3، ص 8

87- الذيل والتكملة، ج1.1، ص 48؛ (في التكملة، 118 «كان على طريقة الصوفية»

الموحدين. ونحن لا نتوفر على نص آخر يؤكد كلام المراكشي. وإذا كان الأمر يتعلق فعلاً بطائفة منظّمة من طرف السلطة الموحدية بهدف استقطاب المتصوفة وتفتيت الشبكات الرافضة منها، فإنها ستكون بادرة المجهودات المرينية اللاحقة لتدجين التيار الصوفي المغربي[88]. ومن الجائز افتراض أن الخلفاء الموحدين قد اعتمدوا عليه لخلق طائفة صوفية رسمية منظمة، تراقبها السلطات مباشرة، إذ كان بامكانه أن يضفي عليها نصيب من التأييد الشعبي الذي كانت تتمتع به الجماعات الصوفية الأخرى التي لا تدور في فلك السلطات الموحدية.

ومن المفيد الإشارة إلى أنه عند وفاة القنجائري بسبتة سنة 1230/627م، تزوجت أحدى بناته -وهي مريم- بالرئيس أبي القاسم بن أبي العباس أحمد العزفي الذي سيصبح حاكماً مستقلاً بمدينة الزقاق (ابتداء من سنة 1256/654) [89]. وكان والده الفقيه أبو العباس احمد العزفي (ت. 1236/633م) أحد الرجالات المقربين من الدوائر الصوفية، فهو صاحب كتاب «دعامة اليقين في زعامة المتقين» المخصص للشيخ أبي يعزي، فضلاً عن صلاته الوثيقة بآل أمغار بتيط الفطر [90]. وبذلك فإن الارتباط بين العائلتين (القنجائري-العزفي) لم يكن نتيجة اعتباطية محضة على ما يبدو.

88- Halima Ferhat et Hamid Triki., " Hagiographie...", op.cit. 49

89- **الذيل والتكملة**، س/1.1، ص 58

90- الأزموري، **بهجة الناظرين**.. ورقة 60.38 ، 96، 97؛ وقد أنشد أبو العباس فيهم قائلاً :

وددت بعين القطر لو كنت ثاوياً * جوار لابن أمغار في عز بيتهم

هي الدار نعم الدار دارهم التي * نشؤوا فيها أبدالاً وأقطاب وقتهم

هم شرفاء الأنساب وجدهم * تسمى بقطب الصالحين وغوثهم

عسى في زمام الصالحين وقربهم * أحط وأحضى عند بابك بعثهم

(**بهجة الناظرين**، 52)

والواقع إن السياسة الموحدية لاحتواء الطوائف الصوفية قد منيت بالفشل، على الرغم من الامتيازات التي أسبغوها على شيوخ الطائفة الصوفية الصنهاجية التي أسسها بنو أمغار في رباط تيط الفطر [91]. ومما يؤشر على تأزم العلاقة بين الجانبين محاولة الخليفة الرشيد (630-640 هـ /1232-1242م) -بإيعاز من «بعض شيوخ صنهاجة»- فرض ضريبة على الجماعة الصوفية لرباط تيط الفطر وإبطال «الظهير» الذي يعفي بني أمغار من أداء المغارم [92]. ولو أن محاولة الخليفة لم يكن لها -على ما يبدو- تأثير فإنه كان لها انعكاسات كبرى من الناحية السياسية. إذ اعتبرها بنو أمغار دليلاً على عداوة الخليفة الرشيد لهم، وتدشيناً للقطيعة النهائية بين متصوفة رباط تيط الفطر والسلطة الموحدية. إذ بعد ذلك بقليل، وخلال خلافة المرتضى (646-665 هـ/-1248-1266م) ثار الولي الموحدي أبو فارس عزوز بن يبروك بن أمغار ضد الخليفة الموحدي المرتضى والتجأ إلى حرم رباط تيط، واعترف بسيادة الأمير المريني يعقوب بن عبد الحق (656-685 هـ/1258-1286م). وقد عاقب المرتضى خيانته باعطاء أمره لتهديم سور رباط تيط الفطر واقتحام حرمة شيخه، إلا أن شيخ الرباط أظهر معارضة شديدة لقائد

91- وكانت «استراتيجية الاحتواء» التي تبنتها السلطة المرابطية تجاه المتصوفة قد نجحت مع شيوخ آل أمغار الذين منحهم المرابطون «ظهائر التوقير والاحترام» (د. ابراهيم بوتشيش، **المغرب والأندلس**...م.س..ص 154، وانظر كذلك دراسة : محمد المازوني، «**رباط تيط : من التأسيس إلى ظهور الحركة الجزولية**»، ضمن كتاب **الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب**..م.س. ص 41-43 ؛ ودراسة كورنيل :
Vincent J. Cornell, Ribat Tit-N-Fitr : The Origins of Maroccan Maraboutism, *Islamic Studies*, (Islamabad, Pakistan), vol. 27, 1988, N 1, pp. 23-36

92- **بهجة الناظرين**، 39-40، ومن الممكن أن الفترة التي يحيل عليها ابن عبد العظيم الأزموري تقع في بداية سنة 1237/635 خلال مرور الخليفة الرشيد عن منطقة أزمور. انظر: **البيان المغرب**...م.س.، 346

المرتضى أبو القاسم الهنائي المكلف بتعقب الثائر ابن يبروك.[93]

وقد حاول الخليفة أبو دبوس (الذي خلف المرتضى) تأمين مساندة شيوخ رباط تيط بأن أصدر ظهيراً في ربيع الأول من عام 665 هـ (أي بعد ثلاثة أشهر فقط من توليه الحكم). يحملهم فيه على «الكرامة والمبرة والرتبة الدائمة والحماية التي يقيهم ضروب الضيم والمضرة» فضلاً عن إعفائهم من «الوظائف المخزنية والكلف الناشئة وجميع ما يلزم من المؤن والسخر»طالباً منهم التصدق بأعشارهم وتفريقها على المساكين، جرياً على عادتهم في الصلاح [94]، إلا أن محاولته منيت بالفشل لأن شيوخ تيط مالوا لجانب خصومه السياسيين واعترفوا مبكراً بسلطة المرينيين الذين لم يترددوا من جانبهم في إقرار ما بظهير أبي دبوس لهم، «بل أضافوا إليه امتيازات مادية وبادروا إلى الاعتراف المبكر لهم بشرف نسبهم، بل قدموهم على رأس الركب الرسمي للحج في سنة 703 هـ»[95]

وتؤكد معطيات أخرى المواجهة بين الخلفاء الموحدين وأتباع الطوائف الصوفية خلال النصف الأول من القرن السابع الهجري/13م ومنها تلك التي تصف لنا سجن عبد الله بن أبي محمد صالح الماجري [96] (ت. 1253/651م) ابن مؤسس رباط آسفي. فقد تم سجن

93- **بهجة الناظرين**، 38. وبعد عزله في محرم من سنة 665 /اكتوبر 1266 هرب الخليفة المرتضى إلى أزمور بالذات. وهنا زار قبر الشيخ أبي شعيب الدكالي للتبرك به. ومن المعلوم أن أبا شعيب كان تلميذاً لأبي عبد الله بن أمغار، مؤسس الطائفة الصوفية الصنهاجية. انظر : **البيان المغرب**...م.س.، 441؛ القرطاس، 260 . في ص 259 وقد حاول أبو دبوس الذي كان يريد الاطمئنان إلى أنصاره من الصنهاجيين استرضاء الأمغاريين بمنحهم ظهيراً سنة 665 هـ يرفع عنهم الكلف والوظائف السلطانية. (**بهجة الناظرين**، ورقة 72-74)

94- انظر نصه في **بهجة الناظرين**، ورقة 37. وأورده محمد المازوني ملحقاً بدراسته : **«رباط تيط : من التأسيس إلى ظهور الحركة الجزولية»**..م.س.، ص 48

95- محمد المازوني، **رباط تيط**...م.س. ص 43

96- **المنهاج الواضح**، 144-145؛ **الاعلام**، ج 8، (1169)؛ محمد بنشريفة « **الماجريون**» ضمن كتاب **أبو محمد صالح : المناقب والتاريخ**، م.س.ص 31-45 (ص 37)

عبد الله في مراكش بأمر من الخليفة الموحدي الذي لا تفصح المصادر عن هويته، أثناء توجهه للشرق مع مجموعة الفقراء المتصوفة. وهدده الخليفة بالقتل «إن لم يكتب الشيخ فيهم له كتاباً ويعرفه فيه بأن أبا عبد الله المذكور ولده قتلهم جميعاً »[97]. وقد أخبره بعض المتصوفة بوضعية ابنه أبي عبد الله صالح ونصحوه بارسال رسالة إلى الخليفة يستعطفه ويطلب عفوه، ويبعث جملة من المال لإطلاق سراحه[98]. ولم يستمع شيخ آسفي لمطالبهم قائلاً : «قل لهم لا بد إن شاء الله من اطلاقكم عن قريب، شاء أولائك أم أبوا. وأما الكتب فما كنت ممن يكتب إليهم أبداً»[99]. وتم تسريح عبد الله بالفعل، وعند وفاة والده خلفه على رباط آسفي.

ولو أن المصادر لا تذكر الأسباب المحتملة التي دفعت الخليفة الموحدي لاعطاء أوامره بسجن عبد الله، يمكننا افتراض أن هذا الأمر يدخل ضمن سلسلة الإجراءات الردعية التي طبقتها السلطات الموحدية ضد بعض أشياخ التصوف المشهورين. ومن الممكن أن الموحدين إنما كانوا يحاولون في الحقيقة تخويف أبي محمد صالح، الذي كان بامكانه أن يمثل خطراً على استقرار دولتهم، من وجهة نظرهم. لقد كان أبو محمد صالح تلميذاً لأبي

97- توفي أبو محمد صالح سنة 631/1234م. انظر:

E. I. 2, s.v., I, 145 (E. Lévi-Provençal)

ولا بد أن يكون الخليفة الذي أمر بسجن ابنه عبد الله هو أحد الخلفاء الذين حكموا خلال الثلث الأول من القرن السابع الهجري/13م، والسابق على السعيد (639-645/1242-1248م)

98- **الاعلام**، ج8، 215

99- **الاعلام**، ج 8، ص 216؛ حليمة فرحات وحميد التريكي، «**آسفي : المدينة والرباط في العصر الوسيط**»، ضمن كتاب، **أبو محمد صالح**...م. س.، ص 9؛ محمد القبلي، «**قراءة في زمن أبي محمد صالح**...م.س.، 91

مدين [100]، الذي تعرض بنفسه للاشخاص على عهد المنصور- وبعد رجوعه من المشرق، استقر الشيخ بمدينته الأصلية آسفي، وأسس الطائفة الصوفية «الماجارية» التي اشتهرت بطائفة «الحجاج» حينما توسعت لتشمل غير الماجريين[101]. ومن بين جميع الجماعات الصوفية التي كانت توجد ببلاد المغرب في هذه الفترة، كانت طائفة أبو محمد صالح من دون شك الأحسن تنظيماً.[102]

ويمكن افتراض أن أنشطة أبي محمد صالح كانت تثير بعض الشكوك لدى الموحدين. فطائفته الصوفية لم تكن فقط تمارس نشاطها في منطقة آسفي فقط، وإنما وفرت بنية تحتية لصالح الحجاج المتجهين للمشرق، تتجاوز حدود الإمبراطورية الموحدية. لقد شجع أبو محمد صالح كذلك انشاء رابطات أخرى -لها علاقة بالرباط الأصلي الموجود بآسفي،- موزعة بمختلف مناطق المغرب مثل سجلماسة وأغمات وغيرهما من المناطق التي كانت قد خرجت عن ربقة الحكم الموحدي [103]. وكان لهذه الطائفة تمويلها الذاتي بفضل تبرعات أفرادها ولها مراسيمها وطقوسها الروحية كانت مستوحاة من تعاليم مؤسسها، وهو ما كان يضمن تماسكها الداخلي. باختصار لقد كان للموحدين أسباباً وجيهة ليحاولوا وضعها تحت رقابتهم [104].

يبقى توضيح الدور الذي يمكن أن يكون قد لعبه رباط آسفي في الصراعات التي واجهت الموحدين مع بني مرين. ولو أننا لا نتوفر على أية إيضاحات تسمح لنا بالجزم

100- المنهاج الواضح، 25؛ أنس الفقير، 35؛ عبد اللطيف الشاذلي، «أبو محمد صالح ...» ضمن كتاب أبو محمد صالح، ..م. س. 55-67 (ص 58)

101- انس الفقير، ص 64

102- المنهاج الواضح، 57-58؛ عبد اللطيف الشاذلي، م. س. ، 60

103- المنهاج الواضح، 141-143؛ فرحات والتريكي، م. س. 8

104- فرحات-التريكي، م. س. ، ص9

بأن أتباع أبي محمد صالح قد مالوا لصالح المرينيين- كما حدث مع بني أمغار بتيط- فإننا نجد أن الأمير يعقوب بن عبد الحق المريني قد عين أصغر أبناء شيخ آسفي، وهو عيسى (ت. 1299/698م) لـ«ولاية الإمارة ببلد آسفي»[105]. ومن المحتمل أن الأمير المريني حاول -بهذه المبادرة- أن يكافىء أحفاء أبي محمد صالح على دعمهم له في صراعه مع الموحدين.

وإلى جانب الدور السياسي الذي قد تكون لعبته الطوائف بالمغرب في انحلال السلطة الموحدية وفي الصراع الموحدي - المريني خلال النصف الأول من القرن السابع/ 13م فإننا نلمس تأثير المتصوفة السياسي كذلك في الثورات ضد الموحدين التي اندلعت خلال نفس الفترة بالأندلس وخاصة في منطقة الشرق. ونشير بالخصوص إلى الثورة التي حمل لواءها أبو عبد الله محمد بن يوسف بن هود (ت. 1238/635م) في منطقة مرسية سنة 1228/625م، أي بالضبط في فترة أوج التيار الصوفي في هذه المنطقة[106]. وبتحليل أصل هذه الثورة وتطورها ضد الخليفة المأمون، تتبين بعض المؤشرات التي تسمح بافتراض وجود روابط بين ابن هود والجماعات الصوفية لمنطقة مرسية. ولو أنه يصعب معرفة مدى الدور الذي لعبه متصوفة المدينة خلال هذه الفترة، فإننا نتوفر على معطيات مشتتة تدفعنا إلى القول أن ابن هود كان يبحث عن دعم أتباع هذا المذهب ليضفي شرعية على حكمه. ومما له دلالة أكبر هو أن ابن هود ولّى على مرسية عبد العزيز بن

105- **المنهاج**، 145-147، ويؤكد محمد بن شريفة خطئاً أنه توفي سنة 1279/678م)

106- Pierre Guichard , "Le Sarq al Andalous, l'Orient et le Maghreb au XIIe et XIIIe siècles: refléxions sur l'évolution politique de l'Espagne musulmane", in *Relaciones de la Península Ibérica*...Madrid, 1988, pp. 1-20 (p. 10) et

عبد المالك بن خطاب (ت. 636/1238م) [107]، وهو رجل تحمل مسؤوليات سياسية، ومال إلى التصوف والزهد [108]. ومن المؤكد أن ثورة ابن هود، وخاصة حملاته لايقاف الزحف المسيحي على شرق الأندلس- قد أثارت حماس متصوفة باقي المناطق. فالشيخ الغرناطي أبو اسحاق بن عبيد يس النفزي (ت. 659/1261م) يمدح ابن هود في أشعاره ويحثه فيها لتوظيف جهوده لصالح الجهاد [109].

من جهة أخرى كان لتصوف مرسية خلال هذه الفترة بعد سياسي لا غبار عليه، ظهر واضحاً في حالة محمد بن أحلى (ت. 645/1247م) كما لاحظ ذلك بيير غيشار [110]. فقد تزعم هذا الشيخ جماعة «متطرفة» من المتصوفة كانت تعمل في منطقة لورقة. وحسب ابن الزبير، كان لمذهب ابن أحلى «نزوح عن سنن المسلمين ...من ذلك قولهم بتحليل الخمر وتحليل انكاح أكثر من أربعة، وأن المكلف إذا بلغ درجة العلماء سقطت عنه التكاليف الشرعية» [111]. وبدأ أتباعه في ممارسة الاذاية في الأموال والأبدان والتخويف الشديد لسكان المنطقة [112]. وتحول ابن أحلى ما بين 637-645/1240-1245م إلى وال

107- التكملة، (م)، (1952)؛ الحلة السيراء، ج2، 308-314؛ الذيل والتكملة، س/5، (297)؛ صلة الصلة،(321).

Emilio Molina López, "'Aziz b. Jattâb, destacada personalidad política, científica y literaria murciana del siglo XIII", *Miscelánea Medieval Murciana*, 1978

108- ابن الأبار، التكملة (ق)، ج2. (1671)

109- محمد بنشريفة «من أعلام التصوف بالأندلس في القرن السابع : ابن عبيد ياس النفزي»، ضمن كتاب : في النهضة والتراكم (دراسات مهداة لمحمد المنوني)، الدار البيضاء، 1986، ص 223-240 (من المحتمل أن ابن هود حضر مجلس هذا الصوفي)

110- Pierre Guichard, *le Sarq al Andalus*...", op. cit. p. 10. Id, *Les musulmans de Valence et la Reconquête (XI-XIIIe siècles)*, t. 1, Damas, 1990, pp. 141-142

111- ابن عبد المالك المراكشي، الذيل والتكملة، س/6، ص437

112- الذيل والتكملة، س/6، ص 437 -438 لقد تم سجن ابن احلى في أول زمره عندما بدأ بنشر أفكاره.

مستقل للورقة بدعم من أتباعه وامتازت إدارته -حسب ابن عبد المالك المراكشي- بالعدل والمساواة[113]. من هذه الزاوية يمكن اعتبار ابن احلى[114] مثلاً نموذجياً للواجهة السياسية للتصوف في خط ابن قسي، مثله في ذلك مثل عزيز بن خطاب الذي ترك الحياة الصوفية لينصرف لهموم السياسة[115].

خلاصة القول : إن الموحدين والمتصوفة كانوا في فترة الدعوة التومرتية حلفاء مرحليين في صراعهم ضد الخصم المشترك الذي مثّله الفقهاء والمرابطين. ولم يكن أمام خلفاء ابن تومرت سوى العمل على تجنّب المواجهة مع التيار الصوفي وعدم الاصطدام بزعمائه؛ بل العمل على كسبهم إلى جانب الدعوة الموحدية أو على الأقل تحييدهم. إلا أن سياسة الموحدين تجاه المتصوفة لم تتبع ايقاعاً واحداً. فإذا كانت السياسة المرابطية تجاههم قد اتخذت خطاً مستقيماً وبدأت «بالتوتر واستعمال الشدة»، وانتهت بـ «محاولة احتوائهم» خاصة بعد فشل السلطات في كسر شوكتهم[116] فإن سياسة الموحدين تجاههم قد مرت بأطوار متباينة ومتداخلة في نفس الوقت، من التحالف المرحلي إلى المراقبة و«التنقير» والصراع المفتوح، مروراً بسياسة الانفتاح والاحتواء والاستقطاب والإدماج في «الدوائر الرسمية»...إلخ. فتأليف كتاب المستفاد يقع زمنياً في فترة سياسة احتواء واستقطاب التيار الصوفي.

113- نفسه، ص 438 « تظاهر في أحكامه وتدبير أمره بالعدل التام والتسوية بين القوي والضعيف والقريب والبعيد...وساس بلده أجمل سياسة، وكان جيد التدبير حسن الرأي في دنياه»

114- الذيل والتكملة، س/ 4 ص 436، ابن الزبير، صلة الصلة، 3/ ص 140

115- Molina Lopez M., "Aziz b. Hattab..."; op. cit. p. 77

116- د. بوتشيش، المغرب والأندلس...م.س.، ص 155

المبحث الثاني
المؤلِّف : بيئته العائلية والمحلية
«المستفاد : ترجمة ذاتية؟

1- المؤلف وبيئته العائلية

2- شيوخ التميمي بالمغرب

*شيوخه بفاس

*شيوخه بسبتة

3 - رحلته المشرقية

4 - أصحابه وتلامذته

5 - رصيده الثقافي

6 - شخصية التميمي

7 - مؤلفاته وآثاره

1-المؤلف وبيئته العائلية

من المسلم به أن الاستفادة من أي كتاب في أي مجال من مجالات العلوم الانسانية لن تتم إلا بربطه بخلفية التأليف وكذا بالظروف التي أحاطت به، ولا يمكن الوقوف على هذين العنصرين وفهمهما فهماً صحيحاً إلا بالاطلاع على مسيرة صاحب الكتاب أولاً.

تورد مصادرنا اسم المؤلف ونسبه ونسبته كالتالي : أبو عبد الله محمد بن قاسم بن عبد الرحمان بن عبد الكريم التميمي الفاسي [1]. وإن كنا لا نتوفر على معلومات مفيدة عن أسرته، ولا عن تاريخ استقرارها بمدينة فاس فإن نسبته تدلّ على أنه عربي ينتمي إلى قبيلة تميم التي دخلت بلاد المغرب والأندلس في وقت مبكر، ربما يرجع إلى عهد الفتوحات الإسلامية [2]. وإذا اعتبرنا كتاب «المستفاد» في حد ذاته وثيقة يستدل بها على معرفة مؤلفه الكبيرة بأعلام المدينة، أو على الأقل بفئة معينة من المجتمع الفاسي ألا وهي فئة الفقهاء والعباد والمتصوفة، فإننا نخال أن أسرة التميمي لم تكن من الأسر الفاسية الشهيرة أو «النبيهة» ليتم تخليد إسمها ضمن «مشاهير أعيان» المدينة. أكيد أن كتب التراجم المغربية الأندلسية زاخرة بأسماء الأعلام الذين يحملون نسبة «التميمي»، ومنهم من اشتهر بالعلم والفقه والأدب والتاريخ، أو تقلد مناصب

1- ابن الأبار، **التكملة لكتاب الصلة**، ج1، ص 374-375 مجريط، 1886؛ ابن عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، السفر 8 ، تحقيق د. محمد بنشريفة، الرباط، 1984، ص 352

2- يقول صاحب **زهر الآس** (1/251-252) بخصوص أولاد التميمي أنهم «من قدماء فاس»؛ وذكر منهم محمد بن عبد الكريم التميمي

رسمية في جهاز الدولة المرابطية والموحدية [3]، إلا أننا لم نتمكن من ايجاد رابطة عائلية لمحمد التميمي بأحد هؤلاء الأعلام.

وليس حظ التميمي عند مؤلفي كتب التراجم بأحسن من حظ سلفه. فقد أغفل ذكره حتى مؤرخو مدينة فاس والمهتمون بأعلامها [4]. أما كتّاب التراجم الآخرون الذين أوردوا ترجمته فلم يقدموا لنا سوى معلومات محدودة ومختصرة عن سيرة حياته. ولعل ابن الأبار وابن عبد الملك المراكشي هما الوحيدان اللذان استوعبا أخباره، خاصة ما تعلق منها بشيوخه وتلامذته وتآليفه، وعنهما نقل أغلب المؤلفين المتأخرين [5] والباحثين المحدثين [6]. وإذا كانت تلك الأخبار تسمح -رغم محدوديتها- بتكوين صورة واضحة نسبياً عن مسار محمد التميمي العلمي فإننا نجد أنفسنا مضطرين، في غياب المعطيات الدقيقة عن حياته الشخصية، إلى تصيُّد الإشارت الشاردة التي وردت في ثنايا كتاب «المستفاد» نفسه بغية استخلاص ما من شأنه أن يسلط الضوء على نواح أخرى من شخصيته، خاصة ما يتعلق بطفولته وجوانب من ذاتيته ونفسيته. فقد استغل التميمي

3- عن التميميين في العصر الموحدي، انظر

Maribel Fierro y María Luisa Avila, eds. *Biografías Almohades*. 1., *E. O. B. A*, : IX, 1999, p198

4- لم تترجم له ابن القاضي في « **جذوة الاقتباس**»

5- محمد بن محمد مخلوف، **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، بيروت، (طبعة بالأوفسيط عن الطبعة الأولى سنة 1349 هـ)، ص184؛ عبد الحي الكتاني، **فهرست الفهارس والاثبات ومعجم المشايخ والمسلسلات**، دار الغرب الاسلامي،، ج2، ص 94؛ **سلوة الأنفاس**.م.س.ج،3/ ص 243 ؛ **زهر الآس**، 1/ 252-251

6- د. عبد الله المرابط الترغي، **فهارس علماء المغرب منذ النشأة إلى نهاية القرن الثاني عشر للهجرة**، منشورات كلية الآداب بتطوان، ط1، 1999، ص 600؛ بنعلي محمد بن بوزيان، «**حول كتاب المستفاد**» مجلة **دعوة الحق**، عدد 262، ص 110-111؛ محمد الفاسي، «**ابن الكتاني اللندلاوي وابن عبد الكريم التميمي**»،مجلة **دعوة الحق**،عدد 262، ص 4-5؛ د. عبد الهادي التازي، **جامع القرويين، المسجد الجامع بمدينة فاس**، المجلد الأول، بيروت، 1972، ص 180

فرصة كلامه عن عبّاده ليسجل لنا قطوفاً طيبة من أخباره الخاصة وسيرته الذاتية. ومن نافلة القول كذلك أن كل المعلومات الواردة في «المستفاد» لا تمكنا من إقامة بناء متكامل نستقي منه سيرة حياته العلمية المبكرة وتكوينه النفسي. ومع ذلك، وانطلاقاً من الكتاب نفسه الذي يأخذ في بعض الأحيان طابع الترجمة الذاتية ويكشف خبايا من حياة المؤلِّف، وبالاستعانة بما ورد في مختلف كتب التراجم السابقة الذكر فإنه يمكننا تتبع أهم المحطات في حياة المؤلف وترميم حلقاتها.

تتفق المصادر على أن التميمي فاسيُّ المولد والنشأة. ولكنها لا تثبت تاريخ ولادته، ومن المؤكد أنها كانت قُبيل منتصف القرن السادس الهجري/ الثاني عشر للميلاد، وقد نحصرها ما بين سنة 535 هـ و540 هـ / 1140–1145م، لمجموعة من القرائن تكونت لدينا من خلال تتبعنا لبعض أطوار طفولته بفاس. ففي سنة دخول الموحدين مدينة فاس كان محمد التميمي في سن الصبا[7]. ومعلوم أن الموحدين فتحوا مدينة فاس سنة 540 هـ/1145م[8].

ويبدو أن التميمي قد تربى في إطار عائلي وجغرافي لم يكن غريباً عن تقاليد السلوكات الصوفية وممارساتها. فمدينة فاس كانت تختزن تراكماً لتجربة صوفية سابقة، وسكنها أعلام متصوفة كِبار ورد ذكرهم في «المستفاد» وفي غيره من المصادر التاريخية الأخرى، أمثال أبي الحسن علي بن حرزهم وأبي عبد الله محمد بن ابراهيم المهدوي وأبي الحسن علي الفارسي وأبي الحسن علي بن هراوة وغيرهم كثير، ممن سيكون لهم تأثير كبير في تطور الحياة الدينية للمدينة، وترسيخ معالم «مدرسة صوفية مغربية»

7- **المستفاد**، ترجمة 9

8- البيذق، **أخبار المهدي**...م.س.، 62؛ **البيان المغرب** (قسم الموحدين)...م. س.، ص 24؛ **القرطاس**... م. س، ص 123؛ النويري، **نهاية الأرب**، الجزء المنشور تحت عنوان **تاريخ المغرب الإسلامي في العصر الوسيط** ... تحقيق د. مصطفى أبو ضيف، الدار البيضاء، 1984، ص 408

لاحقاً، لها خصائصها المتميزة.

والجدير بالذكر أن مدينة فاس التي كانت تزخر بعدد من المتصوفة ورجال الصلاح عرفت ظاهرة اجتماعية تتمثل في الزيارة الجماعية لبعض الأولياء وعلى رأسهم الشيخ أبو يعزى بموضع سكناه بأرجان. فقد «كان عادة الناس بفاس ومكناسة متى كانت بطالة لعيد أو غيره أن يرحلوا إليه [الشيخ أبي يعزى] بالجم الغفير والعدد الكثير من نحو أربع مائة أو نحو ذلك»[9]، ويبدو أن عائلة التميمي نفسها قد انخرطت في هذا الوسط الصوفي. فقد كان والده من أهل العلم والصلاح والفضل، وعنه استقى معلوماته عن بعض الأولياء[10]. كما أن عمّه أحمد التميمي كان من المترددين على الصلحاء[11].

وفي مثل هذا الوسط العائلي والجغرافي المتسم بالميل إلى التصوف فتح محمد التميمي عينيه وبدأ أولى خطواته التعليمية. ويبدو أن والد التميمي وجّه ابنه وجهة دينية صِرفة، بتلقينه أدب تعظيم الأولياء والصلحاء وتوقيرهم، يدل على ذلك ما تختزنه ذاكرة التميمي عن طفولته الأولى وعن مؤدبيه بفاس وعن أوليائها.

فقد نشأ التميمي وتربى في حي كان يضم بين ساكنته بعض المتصوفة ويقطنه بعض الأولياء، أمثال الشيخ أبي الحسن علي بن الحسن بن ملولة الفارسي الذي يصفه التميمي بـ «جارنا» قبل أن يردف قائلاً : «أدركتُه أنا ولم أسمع منه ذلك لصغر سني في ذلك الوقت»[12] .

ويستشف من بعض معطيات «المستفاد» أن المكتب الذي تأدب فيه التميمي كان يقع في أسفل عقبة الشرابليين حالياً، ولم يكن مؤدبه سوى الشيخ محمد يبقى الذي

9- أبو العباس أحمد العزفي ، دعامة اليقين في زعامة المتقين، ...م.س، ص، 50
10- المستفاد، ترجمة 26
11- نفسه، ترجمة 96
12- نفسه ترجمة 9

«كان إماماً لمسجد عين علون ومؤدباً للصبيان وهو شاب صغير إلى أن توفي»، وقد قرأ عليه التميمي باب الفتوة من «رسالة» القشيري كما سمع منه بعض الأشعار «في الزهد والورع والوعظ»[13].

وقد يكون التميمي تأدب كذلك على الشيخ أبي الحسن علي بن هراوة «المعلم لكتاب الله العزيز بمسجد الرواحة بمدينة فاس»؛ فقد كان محمد التميمي يزوره بموضعه «وهو إذ ذاك صغير»[14]. كما يتذكر التميمي بعض الشيوخ المتصوفة الذين رآهم وهو صبي كالشيخ أبي علي الخراط[15].

ومن شيوخ التميمي في المرحلة الأولى من مراحل تعليمه والذي سيكون له تأثير كبير على متصوفة الغرب والمشرق الإسلاميين نجد الشيخ أبا مدين شعيباً، فقد أدركَهُ التميمي وصحبهُ طول إقَامته بِفاس. ويحكي التميمي عن لقائه بهذا الشيخ قائلاً : «وفي أول اتصالي به، أتيته في منزله فوجدتُه وحدهُ، فأدْخلني في البيت، فأخْرجتُ كِتاب «الرسالة» للقُشيري فقلتُ لَهُ : يا سيِّدِي ! أُريدُ أنْ أقْرأَ عَلَيْكَ هَذَا الكِتاب، فَقَالَ لِي : أنْت صغِيرٌ، ويَطولُ عَلَيْكَ الكِتاب، لكِنْ اعْمَلْ بحَديثٍ واحِدٍ وقَدْ حصل لك جمِيع الكتاب والعمل بِه، فَقلتُ لَهُ : وما ذَاك؟ فقال لِي : قَالَ النبي ﴿ﷺ﴾ : حُبّ الدُّنْيا رأس كُل خَطِيئَة» فأزْهَدْ فِيها واتْرُكْها تَنَلْ فَضِيلَة. هَذَا الحديث إن عملت به كفاك»[16].

إلا أن صاحب «المستفاد» ارتبط ارتباطاً خاصاً بشيخ الشيوخ أبي يعزى وذلك منذ نعومة أظفاره، يقول التميمي : «رأيْتُهُ [أي أبى يعزى] بمدينة فاس وصل إليها وأنا إذ ذاك صغيرٌ، فحملني إليه والدي ودعا لي، وجرَّ يده على رأسي، ثُمَّ لَمَّا كبرتُ سافرتُ

13- المستفاد، ترجمة9
14- نفسه، ترجمة 11
15- نفسه، ترجمة 73
16- نفسه، ترجمة3

إلَيْهِ إلى موضعه مَعَ جماعة من المريدين»[17]. والجدير بالذكر أن التميمي اصطحب هذا الولي في كثير من تنقلاته داخل المغرب، فقد سافر لزيارته بمراكش لما أمر بالإشخاص إليها [18]، ولازمه بمقر سكناه بإيرگان [19].

وبناء على هذه المعطيات الاجتماعية والتكوينية المتميزة بالخصوصيات الدينية والثقافية المرتبطة برجالات التصوف والصلاح يمكن فهم ذلك الاهتمام الكبير الذي سيوليه محمد التميمي للمتصوفة وأولياء فاس، وبعضاً من دوافع تخصيصه مؤلفه «المستفاد» لابراز معالم مسلكهم الصوفي وكراماتهم ومناقبهم. إذ يمكننا التأكيد على أن البيئة العائلية والمحلية كان لها تأثير حاسم في دفع التميمي للاهتمام برجالات التصوف. فمن خلال معطيات «المستفاد» تأكد لدينا جلياً كيف كانت البذور الأولى في ميل التميمي للتصوف كامنة في أسرته ووسطه مثله في ذلك مثل تلميذه ابن عربي الحاتمي[20].

أما المرحلة المتقدمة في تكوينه العلمي والروحي فنتلمسها من خلال تتبع شيوخه في مدينة فاس وسبتة وبلاد المشرق. إذ إن التميمي توجه بعد أخذه عن علماء مدينته فاس إلي سبتة وأخذ عن مشايخها، ثم تاقت نفسه إلى الاستزادة من المعارف خارج مسقط رأسه ووطنه، وربما دخل الأندلس [21] للأخذ عن علمائها.

17- نفسه، ترجمة 2

18- المستفاد، ترجمة 2

19- نفسه، ترجمة 2

20- شكري فيصل،« كتاب روح القدس في محاسبة النفس»، لمحيي الدين بن عربي، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد 14، 1967-1968، ص، 18

Claude Addas, *Ibn Arabi ou la quête du soufre rouge*, pp. 55-60

21- لم يذكر ابن عبد الملك المراكشي دخول التميمي إلى الأندلس ولم يؤكد ذلك ابن الأبار قطعياً مكتفياً بالقول «وبلغني أنه دخل الأندلس» **التكملة** ص 375

وليس غرضنا في هذا المقام -ولا في امكاننا- تتبع أخبار جميع شيوخ التميمي المذكورين عرضاً في مصادرنا، فحسبنا الوقوف على شيوخه بالمغرب لمعرفة منحاهم وتخصصاتهم وما عسى أن يكون تأثيرهم في التكوين العلمي المبكر لمحمد التميمي الطالب المتلقي.

2- شيوخ التميمي بالمغرب

- شيوخه بفاس:

أورد ابن عبد الملك المراكشي أسماء أبرز الشيوخ ممن درس عليهم التميمي سواء في مسقط رأسه أو خارج بلده ووطنه، وذكر أن أول شيخ تتلمذ عليه صاحب «المستفاد» وسمع منه هو العالم المصلح القاضي أبو عبد الله محمد بن علي المعروف بابن الرمامة (ت. 567 هـ/1171م) [22]. إلا أن شهادة التميمي لا تؤكد هذا السبق المعزو لابن الرمامة، على الأقل فيما يخص مادة الفقه. ففي ترجمة التميمي للشَّيْخ الفَقِيه أبِي القَاسم عبد الرحمان المعروف بالأصولي، يصفه بـ «شيخنا» [23] قبل أن يضيف قائلاً: «وهو أول من

22- أبو عبد الله محمد بن علي بن جعفر بن أحمد القيسي، المعروف بابن الرمامة، ولد بقلعة بني حماد سنة 478 هـ وتوفي بفاس سنة 567 هـ. ودخل الأندلس تاجراً وطالباً للعلم وعاد إلى فاس فتولى قضاءها سنة 533 هـ ثم أخر عن القضاء «لا لزلة لحقته ولا لريبة تعلقت به، وأقبل على نشر العلم والانتصاب لافادته والجلوس للإقراء والاسماع محتملاً مشقة التدريس على كبر سنه رغبة في بث العلم وتحريضاً وإعانة للمتمسيه وكان أكثر أصناف الناس قاطبة قضاء للحوائج باراً بقاصديه». انظر: **الذيل والتكملة**، 8/325-328/ **التشوف**، 96-97؛ **سلوة**، 2/ 120 (يقول أنه «كان غير صالح للخطة [القضاء] لضعفه فلم تحمد سيرته»؛ ابن الزبير، **صلة الصلة**، تراجم الغرباء، ص502 - 503 ضمن الجزء الثامن من **الذيل والتكملة**. وانظر ترجمته في المستفاد، ترجمة 105

23- المستفاد، ترجمة 105

نظرتُ عليه في الفقه»[24]. وكيف ما كان الحال، فقد جلس التميمي بين يدي غيرهما من شيوخ العلم بفاس نذكر منهم على وجه الخصوص :

1) ابراهيم بن يوسف ابن قرقول (ت. 569 هـ/1173م)[25]

2) علي بن أحمد ابن حنين الكناني (ت 569 هـ/1173م)[26]

3) علي بن الحسين اللواتي الفاسي (ت. 573 هـ/1177م)[27]

4) علي بن موسى ابن النقرات السالمي الجياني (ت. 595 هـ/1198م)[28]

6) أبو محمد بن محمد بن الصائغ السبتي[29]

24- المستفاد، ترجمة 105

25- «كان رحالاً في طلب العلم حريصاً على لقاء الشيوخ وله معرفة بالأدب والحديث ورجاله» توفي بفاس سنة 569 هـ الجذوة، 88-89؛ ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ط. القاهرة، ص 151

26- «رحل حاجاً ولقي أبا حامد الغزالي وسمع منه أكثر الموطأ... تصدر لإقراء القرآن بفاس،. توفي بفاس سنة 569هـ. انظر : المستفاد، ص 65-66؛ الذيل والتكملة، س152/5

27- «كان فقيهاً مشاوراً مفتياً فارضاً متقدماً في عقد الشروط عدلاً فاضلاً، حدّث وأخذ عنه جماعة... توفي سنة 593 هـ أو 573». انظر : جذوة، 466 ؛ التكملة/ ص . مدريد، ص ، أو ج3/ص 244 من طبعة د. الهراس؛684؛ الذيل والتكملة، 553/8

28- «كان مقرئاً مجوداً حافظاً للآداب عارفاً بالأنساب، صالحاً ورعاً فاضلاً زاهداً، ذا حظ من قرض الشعر، تصدر للإقراء بمدينة فاس وخطب بجامع القرويين منها،. كان حياً سنة 595هـ ». الذيل والتكملة، س5/ ص412-413؛ الجذوة، 481، التكملة، ط. مدريد، 674؛ ط. د. الهراس، ج 3/ ص 219

29 - لم نقف على ترجمته، ولعل المقصود هو أبو الحسين يحيى بن محمد الصائغ الصوفي الشهير

شيوخ التميمي بسبتة

وتاقت نفس التميمي للاستزادة من التحصيل ووجه وجهه شطر مدينة سبتة عاصمة الدراسات الحديثية في تلك المرحلة [30]، وأخذ العلم عن إثنين من كبار محدثيها وهما :

- أبو عبد الله محمد بن حسن بن عطية بن غازي الأنصاري السبتي، صاحب القاضي عياض وتلميذه (ت. 591 هـ/1194م) [31]
- أبو محمد بن عبيد الله الحجري (ت. 591 هـ/1194م) [32]

30- عن أهمية سبتة في الدراسات الحديثية، انظر اسماعيل الخطيب، **الحركة العلمية في سبتة خلال القرن السابع** . تطوان، 1986، ص 147-220

31- «كان أبوه الصالح أبو علي يعرف بالعابد... روي عن أبيه وجده لأمه الخطيب أبي الربيع ابن سبع وأبي الفضل عياض بن موسى «وسمع عيهما كثيراً من تواليفه وغيرها... توفي سنة 591هـ/1194م؛ **الذيل والتكملة**، 8 /287، وفيها ينص صراحة على تتلمذ التميمي على ابن غازي./ **صلة الصلة**، قسم الغرب، ص503؛ ابن الزبير، **صلة الصلة**. ق23/3؛ ابن الأبار، **التكملة**، ط. الهراس، ج 2/ ص 160

32- «خاتمة المسندين وآخر الجلة العلية من المحدثين»، اسمع الحديث نحواً من ثلاثين سنة، ورحل إليه الناس من كل مكان، وكثر الآخذون عنه واستدعاه المنصور إلى مراكش وأجلسه بجامعها الأعظم لإسماع الحديث.. لم يخرج على قوس باب المرية أصون منه. ولا دخل على قوس سبتة أزهد منه. «جمع الزهد والعفاف والورع والنزاهة» وبهذا ونحوه وصفه كل من رآه وأخذ عنه»

انظر : **أعلام مالقة**، تحقيق الدكتور عبد الله المرابط الترغي، دار الأمان، - دار الغرب الاسلامي، 1999، ص 230-231؛ ابن الزبير، **صلة الصلة**، 123/3؛ **التكملة**، القاهرة، رقم 2080 ، **بغية الملتمس**، ص 325-326؛ **نيل الابتهاج**، 135؛ **جذوة الاقتباس**، 427/2؛ **شجرة النور الزكية**، 159

3- رحلة التميمي المشرقية

إن التميمي المتشوق إلى التحصيل سرعان ما صوب وجهته نحو بلاد المشرق للحج وللاستزادة من العلم. فرحل إلى المشرق رحلة تصفها مصادرنا بكونها كانت «حافلة»، واعتبرها أحد الباحثين المختصين «أبرز شيء في حياة التميمي»[33]، حيث أقام فيها خمسة عشر عاماً، أي حوالي رُبع عمره.

ويذكر مترجمو التميمي أنه «لقي نحواً من مائة شيخ أكثر من الرواية عنهم واستوسع في السماع منهم وأجاز له بعضهم»[34] وعلى رأس هؤلاء الأعلام نذكر أبا حفص الميانشي وأبا طاهر السلفي وأبا القاسم الشاطبي وأبا طاهر بن عوف وأبا عبد الله بن الحضرمي وأخاه أبا الفضل وأبو محمد بن بري وأبا طالب التنوخي وأبا القاسم البوصيري وأبا الفضل الغزنوي وأبا المفضل بن دليل وغير هؤلاء. وقد يعجز المرء عن حصر عدد هؤلاء الشيوخ الذين ضمن التميمي ذكر أسمائهم في «فهرسة كبيرة» أو «برنامج حافل» سماه بـ «النجوم المشرقة في ذكر من أخذنا عنه من كل ثبت وثقة»، وقد اختصر هذا البرنامج بنفسه في «مجلد لطيف» وقف عليه كل من ابن الأبار وابن عبد الملك المراكشي. ونقل منه هذا الأخير معظم أسماء المحدثين الذين روى عنهم

33- د. بنشريفة،« التميمي، محمد» معلمة المغرب، م. س. ص 2569

34- التكملة، 375

التميمي في مختلف بقاع العالم الإسلامي. فقد أفرد صفحات ثلاثاً كاملة في مجرد سرد أسماء شيوخ التميمي بالمشرق، وخاصة بالحجاز (مكة والمدينة) وبمصر (الفسطاط والقرافة وقليوب والقاهرة وقفط والاسكندرية) وببلاد المغرب (طرابلس وتونس وبجاية) وبلاد الشام (دمشق).

لقد ضاع هذا البرنامج ضمن ما ضاع من مؤلفات التميمي الأخرى، ولو كان وصلنا كاملاً أو مختصراً لقدّم لنا مادة مفيدة في معرفة شخصيته وأطوار حياته وتكوينه النفسي والعلمي وبيئته الثقافية، ولكشفنا عن مراحل دراسته وأطوار تعلمه وتدرجه في مراتب التلقي والتكوين، وجهوده في سبيل الدرس والتحصيل، أي مجموع تلك الجوانب التي توليها كتب البرامج والفهارس أهمية خاصة[35]. وما يهمنا في هذا المقام هو التأشير على بعض المعطيات التي وردت على لسان التميمي نفسه بخصوص شيوخه وتكوينه العلمي بالشرق. فهو يشير مثلاً إلى سماعه الحديث والشعر عن الشَّيْخ الصالح أبي حفْص عُمر بَنْ عَبْد المجيد بالمسْجد الحرام تجَاه الكَعْبة المُعظَّمَة،[36] وسماعه كذلك عن الشيخ الصوفي أبي يحيى زكرياء بن صالح الموفاتي[37]، وعن الشَّيْخ الصُّوفيّ أبي الفَتح مَحمود بْن عَلِيّ العِراقي[38] وأبي سعيد الخراساني[39].

وإذا كانت المصادر لا تحدد تاريخ رحلة التميمي الحجية -العلمية إلى المشرق، فإن كتاب «المستفاد» يتضمن بعض المعطيات تمكننا من ضبط ذلك التاريخ وتحديده بدقة.

35- انظر: د. عبد الله المرابط الترغي، **فهارس علماء المغرب**...م..س. وخاصة الباب الرابع المعنون بـ «القيمة العلمية للفهرسة» ص 421-589

36- **المستفاد**، ترجمة 62؛ وكذلك ابن عربي ، **محاضرة الأبرار**، م. س.، ج1/ ص 150

37- **المستفاد**، ترجمة 62

38- **المستفاد**، ترجمة 22

39- **المستفاد**، ترجمة 75.1

وقبل أن نرى ذلك نشير إلى أن التميمي يخبرنا أن حجه قد تم عقب بُشرى على لسان الشيخ أبي عبد الله التاودي. يقول : «ومشيْتُ إِلَيْهِ يوماً من الأيام زائراً فوجدتُه فِي الكتَّاب مَعَ الصبيان فَقَالَ لهم : سلموا على عمكم الحاج، ففعلوا ذَلك، فقلتُ لَهُ : ما هَذَا ؟ فَقَالَ لي : هَذَا وقع بسري، فقلتُ : لعل الله يفعل ذَلِكَ، فما أقمتُ إِلَّا قليلاً وخطر ببالي المسير إلى الحج، ويسر الله ذَلِكَ بمنه»[40].

وإذا كنا لا نعرف شيئاً عن قاسم والد التميمي منذ أن صاحب ابنه محمدا للقاء الشيخ أبي يعزى بمدينة فاس للتبرك به، فمن المؤكد أن التميمي قد رحل إلى المشرق ووالدته ما تزال على قيد الحياة [41]. ومن المرجح أن تلك الرحلة كانت قبل سنة 577 هـ/ 1181م، لأنه في ترجمة الشيخ أَبِي يدُّو يقول : «خرج من مدينة فاس إِلَى الْمَشْرِق لأداء حجَّة الفريضة، فأداها ثم استوطن بمدينة الإسكندرية. فلما مشيتُ إِلَى الْمَشْرِق اجتمعتُ به وكنتُ أزوره. وتوفي، رحمه الله، بالإسكندريَّة وحضرتُ جنازته، وذلك فِي عام سبعة وسبعِين وخمس مائَة أَوْ بعد ذلك، أشك في ذلك»[42]. بل يمكننا تأكيد أن خروجه من المغرب كان أواخر سنة 575 أو مستهل سنة 576 للهجرة /1180-1181م ـ ففي سنة 575 هـ /1180م كان التميمي ما يزال بمدينته فاس حيث استقى خلالها بعض أخباره مباشرة من الفقيه المهدوي [43] .ثم إن التميمي يتحدث عن بعض محطات رحلته المشرقية قائلاً : «لما مشيتُ للمشرق وكنتُ قَدْ رِيَضْت نَفْسِي عَلَى الصَّبر والاحتمال، [...]، فَلَمَّا وصلتُ الاسكندرية أقمتُ بها أشهراً فِي المدرسة عِنْدَ الإمام الحافظ السلفي، [...]. فَلَمَّا تُوُفِّيَ

40- المستفاد، ترجمة 55
41- نفسه، ترجمة 36
42- نفسه، ترجمة 4
43- نفسه، ترجمة 26

الحافظ، رَحِمَهُ الله، خرجتُ إِلى مَكَّة»[44] ومن المعلوم أن الحافظ السلفي، قد توفي سنة 576هـ /1180م[45].

ولم يكن التميمي وحيداً في رحلته المشرقية وإنما كان مندمجاً في شبكة من الحجاج المغاربة وخاصة الفاسيين منهم. فقد زادت أواصر المواطنة والانتماء لمدينة فاس من لحمتهم على ما يبدو. فالتميمي يتحدث عن لقاءاته المستمرة بأبناء مدينته في الشرق، أمثال : الشيخ أبي موسى عيسى ابن الحداد الذي اجتمع به بمكة، ويشيد باجتهاده في العبادة واقباله على الحق معترفاً أنه «لم ير بذلك الموضع الشريف أحداً من أهل فاس مثله في الجد والملازمة للخير»[46] والشيخ أبي حفص عمر الجنان الذي استوطن الإسكندرية ووجده التميمي هناك «على غاية من الاجتهاد في العبادة»[47]، والشيخ أبي العباس أحمد الأريني الذي اجتمع به بمكة ووجده «على غاية من الجد والاجتهاد لا يكاد يرى إلا طائفاً أو مصلياً أو ذاكراً، لا يفتر من ذلك، مدة كوني في الحرم. وجلست معه في الحرم ومعه بعض أهل فاس»[48] والشيخ أبي الحسن علي بن السكاك [49]، وأبي اسحاق ابراهيم ابن الصباغ المكناسي[50] وابن عوف [51] والشيخ أبي جعفر أحمد الفنكي [52]

44- المستفاد، ترجمة 62

45- انظر: أخبار وتراجم أندلسية مستخرجة من معجم السفر للسلفي، أعداد وتحقيق د. احسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ط2، 1979، ص6

46- نفسه، ترجمة 36

47- نفسه، ترجمة 22

48- نفسه، ترجمة 23

49- نفسه، ترجمة 64

50- نفسه، ترجمة 13

51- نفسه، ترجمة 22

52- نفسه، ترجمة 64

وأبي اسحاق ابراهيم العجمي[53]، إلا أن التميمي يخص الشَّيْخ أبا القاسم المكي، دون غيره من الفاسيين، باهتمام خاص ويصفه برفيقه فِي الغُربة [54].

ومن الطبيعي جداً أن المدة الطويلة التي قضاها التميمي بعيداً عن وطنه قد جعلته يحس بالغربة والحنين إلى مدينته وأهله. ولعل ما يفصح عن ذلك تأليفه لـ «رسالة البرهان في ذكر حنين النفوس إلى الأحبة والأوطان» التي يرجح -انطلاقاً من عنوانها- أنه قد بثّ فيها شوقه لمسقط رأسه ولأحبته بالمغرب عقب غيبته الطويلة وغربته عنهم.

وإذا كانت كتب التراجم تخبرنا بأسلوب جاف عمن لقيهم التميمي خلال رحلته وتعدد أسماء أكثر من تتلمذ على يدهم (وهم يزيدون عن مائة شيخ)، فإن «المستفاد» يفصح بدوره عن رغبة حية أكيدة كانت لدى التميمي للقاء رجال العلم والتصوف خلال رحلته المشرقية. فعندما أخبَر التميمي الشيخ ابن الحداد وهما بمكة عن نيته السفر إلى العراق عاتبه هذا الأخير قائلاً : «ما كَانَ الظنُّ بك هَذَا، تأتي إلى بيتِ الله ثُمَّ تتركه وتمشي إلى العراق ! ما أرى نيَّتك كَانَتْ خالصةً لهذا البيتِ، إنما جئتَ لترى البِلاد وتتنزه فِيهَا»، ويستطرد التميمي بما يفصح عن هدفه الحقيقي من التوجه إلى بلاد الرافدين قائلاً : «ما كنتُ أريد دخولَ العراقِ إلَّا للقاءِ العلماءِ وأهْلِ الحديث»[55]. ولا نستغرب إلا لكونه لم يفصح عن رغبته في لقاء رجال التصوف الذين كانت تعج بهم بغداد وغيرها من المدن العراقية، اللهم إلا إذا كان يقصد بـ «العلماء» المتصوفة بالذات. وطفح حماس التميمي للقاء هؤلاء القوم عندما كان مقيماً بمصر. فَلَمَّا خرج من مدينة الأسكندرية عقب وفاة الحافظ السلفي اتجه إلى الحجاز، يلقى طلبة العلم والعلماء والصُّوفِيَّة فِي كُل بلد

53- المستفاد، ترجمة 74

54- نفسه، ترجمة 62

55- نفسه ، ترجمة 36

يدخله، حتى وصل إِلَى مَكَّة [56].

وبما أن كتاب «المستفاد» ليس فقط أداة لتشخيص وضعيات خارجية من خلال التقاط تراجم العباد، وإنما يعكس كذلك التجربة المعيشة وسلوك المؤلف ذاته، فإن التميمي لا يكتفي بإعطائنا بعض المعلومات حول عدد من الشخصيات، وإنما يبسط أمامنا تجربته الروحية الشخصية وتجربة رفاقه. فمن خلال بعض اعترافاته يتبين أنه مال إلى طريقة القوم. فعن الشَّيْخ الصالح أَبي مُحَمَّد عَبْد الخالق بَنْ عَبْد الْله بَنْ القَطَّان التُونسي يقول : «كنتُ مَعَهُ منفرداً بمسجد الخَضِر عَلَى ساحل البحر بمقربة من مَدِينَة سوسة» [57]. إلا أننا لا نعرف متى انفرد التميمي بهذا المسجد، أفي طريقه إلى المشرق أم في عودته إلى المغرب. وإذا كان التميمي قد مال للتصوف خلال رحلته المشرقية فإن ذلك الميل كان متأصلاً فيه قبل خروجه من المغرب وتوطد أكثر ببلاد المشرق.

4-أصحاب التميمي وتلامذته

-أصحابه :

أورد التميمي أسماء عدد كبير من الأشخاص الذين يصفهم بـ «الأصحاب» أو بـ «الأصدقاء»، ومنهم من يعدُّون من شيوخه أو من تلامذته. خاصة وأن الصحبة لم تكن تجمع مريداً بشيخه فقط، وإنما مريدين أو إخواناً في الطريقة، سواءً كانوا مريدين لشيخ واحد أم لعدة شيوخ.

56- المستفاد، ترجمة 62

57- نفسه، ترجمة 3

وقد وردت أسماء أغلب الأصحاب في معرض سرد التميمي لأسماء مسنديه ورواته. وهم في الأكثر أعلام عاديون من الناس البسطاء الذين لم يتركوا لهم ذكراً في كتب التواريخ والتراجم المتداولة. ومن بين أصدقاء التميمي نذكر : الْفَقِيه الأستاذ أبا مُحَمَّد قاسم بن مُحَمَّد -عرف بابن الطُّويل- وينعته بالصاحب والصديق والْفَقِيه أبا عَبْد اللّه مُحَمَّداً، والْفَقِيه أبا مُحَمَّد قاسم الشريف، وأَبُو الزُّبير طلحة، والشيخ أبو الحجاج يوسف بن عَلِي.

أما «الأصحاب» فجلهم من المتصوفة الذين كان التميمي يزورهم ويتقاسم معهم ميولاتهم الروحية وقناعاتهم وينتفع بصحبتهم وينصت إلى أشعارهم[58] ويتدبر مواعظ وكلام أكثرهم[59] . فمنهم من صحبه «مدة» كابن لب السلاوي والشَّيْخ أبي الحسن الحايك[60]. ومنهم من صحبه «مرة» كأبي عامر الناسخ[61]، ومنهم من «جالسه كثيراً» كالشَّيْخ أبي الْعَبَّاس الخشاب[62]، ومنهم من سافر معه كأبي مُوسَى عِيسَى بن قاسم ابن عَبْد اللّه الأزدي[63] ومنهم من خرج للتنزه معه في جنان[64] أو تردد على منزله[65] أو حضر جنازته[66].

إلا أن ذلك لا يعني أن التميمي لم يصاحب سوى العلماء والمتصوفة بل إن علاقاته

58- المستفاد، ترجمة 9،60-71-76- 78

59- المستفاد،ترجمة5،17، 34-35، 64، 71، 73، 81

60- نفسه، ترجمة58، 64

61- نفسه، ترجمة 60

62- نفسه، ترجمة 4

63- نفسه، ترجمة 19

64- نفسه، ترجمة 68

65- نفسه، ترجمة 1

66- نفسه، ترجمة 57

كانت تتسع لتشمل مختلف الشرائح الاجتماعية الأخرى بما في ذلك التجار [67] .

ثم إن عدداً آخر من أصحاب التميمي كانوا في واقع الأمر إما تلامذة له، مثل أبي مروان عبد الملك بن أبي القاسم التوزري ابن الكردبوس الذي كان «في عداد أصحابه ومنهم» [68] وأخذ عنه بالأسكندرية، أو شيوخاً له أو يقاسمونه مجالس الدرس كأبي الصبر أيوب بن عبد الله الفهري الزاهد الورع الذي يصفه التميمي بـ «صاحبنا» [69]، وحضر وأقام معه كثيراً في صحبة الشيخ أبي يعزى، وعده ابن عبد الملك من شيوخ التميمي [70] .

- تلامذته:

وبعد رحلته الطويلة في طلب العلم رجع ابن عبد الكريم التميمي إلى فاس وأخذ في نشر العلم والانكباب على التأليف إلى أن وافته المنية أواخر سنة 603 هـ أو في أول سنة 604 هـ/1207- 1208م). بل إنه كان قد «حدّث بالمشرق» [71] وقعد للتدريس بالإسكندرية في رحلة عودته إلى المغرب، وأشهر من أخذ عنه بهذه المدينة أبو مروان عبد الملك بن أبي القاسم التوزري ابن الكردبوس، مؤلف كتاب «الاكتفاء في أخبار

67- نفسه، ترجمة 13، 27

68- الذيل والتكملة، س، 8/ ص 355

69- المستفاد، ترجمة 2

70- الذيل والتكملة...م.س ، 8/ 354

71- الذيل والتكملة، 8/ 355

الخلفاء»[72]. كما حدَّث بتونس[73]، وربما حدَّث بالأندلس قبل أن يستقر به المقام في مسقط رأسه. وأشهر من أخذ عنه بفاس الصوفي الكبير محي الدين بن عربي الحاتمي، وقد ذكره في كتبه ومنها «محاضرة الأبرار...» و«الفتوحات المكية»، وسماه «شيخنا» [74] وأخبر أنه كان إماماً بمسجد «عين الخيل»، وكان يسمى إذاك «المسجد الأزهر» لكثرة من كان يلقي به من العلم ويتلقاه من كبار الرجال. وممن روى أو أخذ عنه نذكر كذلك :

- ابن فرتون السلمي الفاسي صاحب «الذيل على الصلة»[75].
- وأبو الحسن علي بن الحسن ين يوسف الشلطيشي
- وأبو العباس بن أبي الربيع بن ناهض[76]
- وأبو عبد الله بن حسن التجيبي ابن مجبر (ت. 620 هـ) [77]
- وأبو عبد الله محمد بن حسن بن خلف الأنصاري المالقي (ت 609 هـ) [78]
- وأبو عبد الله محمد بن عبد الرحمان الرعيني السرقسطي (ت 598 هـ) [79].

72- الذيل والتكملة س، 8/ ص 355

73- التكملة..م.س.، ص، 375

74- ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الرابع، تحقيق د. عثمان يحيى، ط2، 1992، ص 70؛ وكذلك؛ الذيل والتكملة، س6/ 493؛ محاضرة الأبرار...م.س.ج.1، ص19-107-167...

75- الفقيه المحدث الراوية العالم المؤرخ ألف كتاباً استدرك فيه على السهيلي في كتاب التعريف والإعلام والذيل على الصلة/ ، انظر : شجرة النور الزكية، ص 200

76- الذيل والتكملة، س، 8/ ص 355

77- سبتي سكن بآخرة اشبيلية. مال إلي التصوف. الذيل والتكملة، س، 284/8؛ التكملة، 613

78- المستشهد في وقعة العقاب سنة 609/. ترجمته في : الذيل والتكملة، س167/6؛ التكملة، عدد 585

79- كان «فقيها نظارا عارفا بأصول الفقه وعلم الكلام .. استقضي بمعدن عوام بقرية من مدينة فاس، توفي قاضيا سنة 598 هـ./ الذيل والتكملة، س6/ 346؛ التكملة، رقم 560

- وأبو الحسن علي الشاري السبتي (ت 649 هـ) [80]
- والمقرئ أبو بكر محمد بن عبد الله الأنصاري المعروف بالقرطبي[81]،
- والأديب الراوية أبو عمرو سالم بن صالح الهمذاني المالقي [82]
- وأبو أحمد محمد بن عبد العزيز بن سيد أبيه الفارسي(ت 642 أو643 هـ) [83]
- وربما تتلمذ عليه أبو الحجاج يوسف البلوي [84]

5- رصيده الثقافي

تصف مصادرنا التميمي بالمحدث الحافظ الذاكر للحديث ورجاله وتواريخهم وطبقاتهم. وتضيف أنه كان فقيها متفننا محصلاً راوية رحالاً مستوسعاً في السماع [85] وهي نعوت يمكننا التأكد من مصداقيتها من خلال بعض ما أورده التميمي في «المستفاد» من أحاديث نبوية وتوضيحاته لسياقها. كما أن تدخلات المؤلف واستطراداته تؤكد أنه كان فعلاً من المحدثين الكبار والعلماء الأثبات. فلا غرابة أن وجدناه يحدث بالمشرق والمغرب على حد سواء.

80- علي الرعيني، برنامج شيوخ الرعيني، تحقيق ابراهيم شبوخ، دمشق، 1962، ص 76؛ د. عبد الله الترغي، فهارس علماء المغرب، م.س.، ص 600، 606

81- الذيل والتكملة، السفر 6، ص 240؛ الرعيني، برنامج شيوخ الرعيني...م.س، ص 13

82- الرعيني، برنامج شيوخ الرعيني، ص 106

83- الذيل والتكملة، السفر 6، ص 380

84- أبو الحجاج يوسف البلوي، كتاب ألف باء، عالم الكتب، ط 2، 1985؛ ج 2، ص 395

85- شجرة النور الزكية، 184

إلا أن ذات المصادر تتهم التميمي بـ «قلة الضبط» [86] وبعضها يؤكد أنه وقف بخطه على «أوهام وأغلاط» [87]. ولو وصلتنا مؤلفات التميمي الحديثيّة لأمكننا فحص هذا الحكم والتثبت من صحته أو عدمها. لكن ما يسترعي الانتباه هو عدم إشارة كتب التراجم بتاتاً إلى ثقافته الصوفية أو لمنحاه الزهدي، على الرغم من أن عدداً من مؤلفاته الضائعة -فضلاً عن «المستفاد»- توحي بأنها متعلقة بالتصوف أو برجالته ؛ مثل كتابه «الإيضاح عن طريق أهل الصلاح» أو«كشف أحوال المفتونين عن الدنيا بالدين» أو«بستان العابدين وريحان العارفين في ذكر أهل الصفوة والانقطاع إلى الله بالخلوة»... إلا أنه يمكننا الجزم أن التميمي كان له اهتمام خاص بالتصوف ومبادئه ومذاهبه، وله معرفة برموز المذهب ومؤلفاته، فقد صاحب رجالاته واحتك بهم بالمغرب والمشرق وتتلمذ على يد عدد منهم وتأثر بمسلكياتهم وتأدب بآدابهم وأخلاقهم وحكمهم وأورد أشعارهم وأقوالهم المأثورة، كما يستدل من خلال المقارنات التي يقيمها في معرض ترجمته لعباد مدينة فاس. كما تبرز لنا النزعة الروحية للمؤلف في كثير من تعليقاته على سلوك عباده [88].

وإذا كانت تراجم «المستفاد» بأسلوبها البسيط المباشر وبلغتها شبه العامية في بعض الأحيان لا تفيد لأول وهلة -بحكم موضوعها المناقبي- بعمق الثقافة الصوفية للمؤلف، فإنه يتجاوز أحياناً هذا المستوى ليفصح عن عمق تلك الثقافة؛ مثلما يستدل

86- الذيل والتكملة، س، 8/ ص 355

87- ابن الأبار، التكملة، ط. الهراس، ج2، ص 162

88- المستفاد ترجمة78 ؛ يعلق على سلوك الشيخ أبي الحسن الزرهوني قائلاً : «وهذا إنما يدل على معرفته بالطريق إلى الله تعالى» وعلى سلوك أبي الحسن علي بن حرزهم : «وهذا يدل على سعة علمه ومعرفته بالله تعالى لأن العارف بالله يراعي قلبه ويفتقده» (ص4-3)

من بعض الأحكام التي يسم بها سلوكات بعض العباد الذين ترجم لهم [89] أو في بعض مقولاته مثل تلك التي أوردها في نهاية ترجمة الشيخ أبي الحسن الزرهوني حيث يقول إن المريد ينبغي ألا « يَسْكُن لَهُ حزنٌ حَتّى يُشاهدَ حَضْرَةَ الجلالِ فِي دارِ الفَردانيَّةِ بعينِ الأبَديَّةِ » [90].

إن تأليفاً في مناقب الأولياء مثل «المستفاد» أو «التشوف» أو غيرهما، لا يمكن أن ينطلق من فراغ ثقافي وروحي، وإنما يتأتى من خلال استيعاب معين للفكر الصوفي وتشبع به، واستثمار لقواعده في بناء منهج لكتابة تراجم الأولياء وتتبع أخبارهم [91]، ثم إن الكتابة الصوفية عامة والمناقبية خاصة ليست أداة لتشخيص وضعيات خارجية فقط، وإنما هي تجربة في حد ذاتها [92]، وهذا ما يحس به القارىء وهو ينتقل من ترجمة إلى أخرى من «المستفاد»، إذ يحس بأن ضفاف ثقافة التميمي لم تكن ضيقة ولم يحد منها اعتماد الرجل على الحديث أو استغراقه في فضاء كرامي، وفي هذا السياق يجوز لنا الاستشهاد بما كتبه الأستاذ أحمد التوفيق حول ابن الزيات، وهو استشهاد نراه ينطبق جيداً على التميمي، يقول : «إن من المفيد حقاً لمن يُقبل على قراءة كتاب التشوف أن يعلم لمؤلفه تلك المكانة العلمية حتى لا يحسبه، وهو دالف بين أخبار الكرامات، ساذجاً بسيطاً عامي الفكر ممن تستخفه طلاوة الأخبار أو تنسيه غرابتها صرامة التحقيق» [93].

والواقع أن مؤلفي كتب المناقب المغربية الوسيطية هم -كلهم بدون استثناء- من

89- المستفاد، ترجمة 1، 36

90- المستفاد،ترجمة 78

91- عبد الجليل لحمنات، التصوف المغربي ...م.س.، ص 221

92 - منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية (نموذج محيي الدين بن عربي)، عكاظ، الرباط، 1988، ص 6

93- التشوف، ص 12 من مقدمة التحقيق

طينة العلماء المتمرسين في مختلف العلوم الإسلامية، وغالبيتهم زاولوا وظيفة القضاء مثل التادلي، وابن تيجلات[94] وابن قنفذ والأوربي[95]، كما أن أبا العباس العزفي والبادسي هم علماء وأبناء قضاة، ولا داعي للتذكير بالثقافة العلمية الواسعة لابن عربي الحاتمي.[96]

إننا لا نعرف بالضبط الترتيب الزمني لمؤلفات التميمي التي تشهد على علمه، وكل ما نعرف هو أن «المستفاد» الذي افتتح به ابن عبد المالك المراكشي لائحة مؤلفات التميمي لم يكن أول ما دونه الرجل. فهو يحيل على ما ألفه سابقاً في الحديث مثل كتاب «أدب المريد السالك، والطريق إلى الواحد المالك». ولعل التميمي ألف كتاب «المستفاد» في آخر حياته وأودعه ذكرياته ومشاهداته. فآخر سنة ترد في ثنايا القطعة هي سنة 598 هـ/ 1202-1201م [97]، أي خمس سنوات قبل وفاته. فهل يمكننا افتراض أن التميمي بدأ محدثاً وانتهى متصوفاً سواء في مؤلفاته أو في مسلكه الحياتي؟ يجد هذا التساؤل مشروعيته من كون مصادرنا لا تشير إلى أن الرجل قد تقلد خطة من الخطط الحكومية أو اهتم بتحصيل منزلة لدى رجال الدولة الموحدية.

94- ابن تيجلات، اثمد العينين ونزهة الناظرين في مناقب الأخوين تحقيق محمد رابطة الدين، د.د.ع. الرباط، ص 23(نسخة مرقونة)

95- أبو محمد عبد الله الأوربي،(قاضي الجماعة بفاس)، كتاب مناقب أبي يعقوب الزهيلي البادسي المتوفى سنة 734 هـ، منشور ضمن كتاب، أحمد البوعياشي، حرب الريف التحريرية ومراحل النضال، الجزء الأول، طنجة، د. ت. ص301-343

96- Halima Ferhat, *"L'évolution de l'écriture hagiographique..* "; op. cit. p. 20

97- **المستفاد**، ترجمة 71

6-شخصية التميمي

يبدو أن التميمي كانت له شخصية حادة إن لم نقل انفعالية، وربما ارتبط ذلك بمرحلة الشباب من عمره. ونستشف ذلك من كلامه عن ترويض نفسه على الصبر والاحتمال قبل توجهه إلى المشرق، لعلمه بأنه سيدخل أصقاعاً لا يعرفه فيها أحد، توجب عليه التخلي عن بعض ممارساته الاعتيادية التي اكتسبها بفاس. فعند وصوله إلى الإسكندرية أقام بها «أشهراً فِي المدرسة عِنْدَ الإمام الحافظ السلفي، ويستطرد التميمي قائلاً «وتأدَّبتُ بأدب الَّذِينَ رأيتُ هُنَاك من المصريِّين وأهل الشام والعراق والعجم»[98]، إلا أن تلك التربية لم تؤثر في طبيعة شخصية التميمي الحادة والانفعالية والسريعة الغضب على ما يبدو، وهي حدة يرجعها التميمي إلى طباع المغاربة وأخلاقهم[99]. ذلك ما نستنتجه من هذه الصورة المعبرة التي وردت على لسانه، يقول: «خرجتُ [من الإسكندرية] إِلَى مَكَّة، وألقى طلبة العلم والعلماء والصوفية فِي كُل بلد أدخله، حتى وصلت إِلَى مكة. ودخلتها وفي رأسي نخوة الصوفية، وقلتُ: ماتت نَفسي. فدخلت يوماً إلى زمزم وبيدي ركْوة فِيها شريط، وَذَلِك فِي أيام الموسم، فوجدتُ على البئر جماعة من الْمَشْرِق هم من اليَمن، وليس عندهم بما يسقون من الماء، فألقيتُ الركوة فِي البِئر [فَلَمَّا وصلت] أخذها أحدهم فشرب، ثُم ناولها آخر فشرب، ثُمَّ آخر حَتَّى فرغتْ، فألقيتها فِي البئر ثانية ورفعتُها فَلَما وصلتْ فم البئر أخذها أيضاً أحدهم فشربَ، ثُمَّ أعطاها لصاحبِه ثُم دارتْ بَيْنَهُم حَتَّى فرغ الماء. فألقيتُ بها مَرة ثالثة وقد خالطني الغضَب، ولست أدري

98- المستفاد، ترجمة 62

99- نفسه، ترجمة 62

أين أنا مما غلب علي من الغضب. فلما طلعتْ الركْوة وحصلتْ عَلى فم البئر أخذها أحدهم فشرب، فلما أزالها عن فيه خطفتُها [من] بين يده وضربْته بها على وجهه. وبالله ما عرفتُ ما صنعْت ولا أين كنت. فما انتهرني ولا سبني، وما زاد عَلَى أن قَالَ لِي : يا حاج ! وفي مثل هَذَا الموضع تصنع هَذَا وأنا وأنت ومن حضَر هنا ضُيوف الله، فتصْنع هَذَا بضيفه فِي بيته؟ فرجع إلي عقلي وألقيتُ بنفسي عَلَى رِجْله أقبّلها »[100].

وتتوفر لنا كثير من الشهادات الحية التي وردت في معرض حديث التميمي عن شيوخه وأصحابه والمتصوفة الذين لقيهم وصحبهم أو لازمهم وانتفع بهم أو عاين بركاتهم، وما كان لذلك من أثر في نفسيته. وهي شهادات تفصح عن مناح أخرى من شخصية التميمي وسلوكه الذي كان قائماً على الانصياع لما يصدر عن الأولياء والاقبال عليهم، والطاعة لهم والاستفادة من أقوالهم[101].

-100 **المستفاد**. ،ترجمة 62

-101 انظر أمثلة على ذلك في ترجمة الشيخ أبي عبد الله محمد يبقى (خاصة نصيحته للتميمي في نهاية ترجمته، ص 55)، أبي عامر الناسغ حيث يقول : «صحبته مرة وانتفعت به» ص165. أو ترجمة الشيخ أبي العباس الخشاب حيث يقول عنه : «أدركته وجالسته كثيراً وانتفعت بكلامه» ص41؛ أو الشيخ أبي الحسن الحايك إذ يقول عنه : «صحبته مدة فرأيت شيخاً متبعاً للسلف الصالح» ص44؛ وترجمة الشيخ أبي موسى عيسى الأزدي الذي سافر مع التميمي لزيارة أبي يعزى ولما رجع إلى فاس رأى منه «حسن خلق وطيب نفس» ص80) أو الشيخ أبي محمد عبد الحميد بن صالح الذي أدركه وصحبه ورأى فيه «خلقاِ حسناً واحتمالاً وصبراً» (ص 182)، أو الشيخ أبي الربيع سليمان بن عبد الرحمان الذي أدركه وخالطة وانتفع به.(ص 190)، فضلاً عما يقوله عن أبي الحسن علي بن حرزهم وعن أبي يعزى وأبي مدين.

7- مؤلفاته وآثاره

لم يذكر ابن الأبار أي تأليف للتميمي باستثناء برنامجه «النجوم المشرقة...» ومختصره الذي «كُتب له منه»[102]. أما ابن عبد المالك المراكشي فقد أورد -بالإضافة إلى البرنامج السالف الذكر - أربعة عشر عنواناً لمؤلفات نسبها إلى التميمي وهي كالتالي :

«كتاب المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد». سفران

«أدب المريد السالك، والطريق إلى الواحد المالك»

«رسالة البرهان في ذكر حنين النفوس إلى الأحبة والأوطان»

«اللمعة في ذكر أزواج النبي صلى الله عليه وسلم وأولاده السبعة».

«الإنابة في ذكر طريق الاستجابة» في جزءين

«الإيضاح عن طريق أهل الصلاح»

«كشف أحوال المفتونين[103] عن الدنيا بالدين»

«بستان العابدين وريحان العارفين في ذكر أهل الصفوة والانقطاع إلى الله بالخلوة»

«التعزية في المصائب والمرزية»

«الأغذية، مما جاء في الحديث»

«تحفة الطالب، ومنية الراغب، في الأحاديث النبوية العلية السنية»

«المنتقى من بهجة المجالس»

«زاد الحاج في مناسك الحج»

«الأربعون حديثاً»

102- التكملة، 275

103- في سلوة الأنفاس، 269/3 : المفتون

وقد أردف ابن عبد الملك المراكشي هذا الجرد لمؤلفات التميمي بعبارة «إلى غير ذلك»، مما يوحي أن للتميمي مصنفات أخرى تفوق العدد المذكور.

ولم يصلنا من هذه المؤلفات ولا ورقة واحدة. فقد ضاعت فيما ضاع من التراث المغربي القديم، وقد علق المرحوم محمد الفاسي على هذا الضياع لمؤلفات التميمي قائلاً : «وهذا أقصى ما يمكن أن يبلغ إليه الاهمال وعدم الاكتراث عفا الله عن سلف أمتنا»[104]، بل إن حتى هذه العناوين -على كثرتها-، لا ترد في فهارس الكتب أوالمصنفات التاريخية التي بين أيدينا، وهذا ما دفع د. محمد بنشريفة إلى القول : «ويعتبر المستفاد والبرنامج المختصر الوحيدين من كتب التميمي الذين ورد وصفهما أو النقل عنهما في بعض المصادر»[105]. إلا أنه يمكن أن نضيف إلى ذلك كتاب «اللمعة» الذي سمعه محي الدين بن عربي بفاس إسوة -على ما نظن- بكتاب «المستفاد». فقد ذكر في كتابه «محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار»، في معرض سرده ما «نقله من كتب مشهورة.. أو رواها سماعاً» كتاب «اللمعة لأبي عبد الله محمد بن قاسم بن عبد الرحمان بن عبد الكريم التميمي الفاسي. سمعناه منه»[106]، ونعتقد أن الأمر يتعلق بكتاب «اللمعة في ذكر أزواج النبي ﴿ﷺ﴾ وأولاده السبعة» الذي ينقل عنه مراراً على ما يبدو[107].

وكيفما كان الحال فإننا بقدر ما نتحسر على ضياع هذه الذخيرة التراثية المغربية

104- محمد الفاسي، عالمان جليلان... م. س. ص 5

105- د. محمد بن شريفة، التميمي، محمد بن قاسم، معلمة المغرب، ج8/ ص 2570 (العمود الأيسر)

106- ابن عربي (محيي الدين)، محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار في الأدبيات والنوادر والأخبار، مخطوط الخزانة الوطنية بتونس، رقم 16643 ورقة 3. وقد حرفت كلمة «التميمي» إلى «التهمي» في النسخة المطبوعة من هذا الكتاب (م.س. ج 1، ص 12)

107- نفسه، ج1، ص107، 150؛ ج2/ ص 33

بقدر ما شكلت حافزاً لنا لانقاذ هذا الأثر «الناجي» من الضياع بتحقيقه خصوصاً وأن الاهمال وعدم الاكتراث كادا أن يقلبا ظهر المجن للتميمي ويسلباه أشهر تآليفه الذي هو «المستفاد»، إذ نسبه عدد من المؤلفين إلى غيره كما سنرى.

المبحث الثالث

المستفاد: قضاياه المنهجية ومصادره

1/ الكتاب:

أ) عنوانه

ب) اختلاف المؤرخين حول مؤلفه

ج) تبويبه وما وصلنا منه

2/ منهجية التميمي:

أ) فرضيات حول مقدمة الكتاب

ب) بعدا المقارنة والتشبيه

ج) أسلوب المستفاد

د) الاستشهاد بالقرآن والحديث والشعر

3/ مصادر المستفاد:

أ) المصادر المباشرة

* المشاهدة والمعاينة

* الرواية الشفوية

ب) المصادر الكتابية

4/ محتوى الترجمات وبنيتها:

أ) ألقاب الشيوخ وصفاتهم

ب) الكرامات وطبيعتها

5/ فإلى أي نمط ينتمي كتاب المستفاد؟

1/ الكتاب

أ- عنوانه:

إذا كان عنوان الكتاب هو أول عنصر يجب أن يُعتنى بتحقيقه وضبطه، كما يؤكد علماء التحقيق[1]، فإن ضبط عنوان «المستفاد» يطرح أكثر من صعوبة، بسبب ضياع مقدمته، حيث من المفترض أن يثبت المؤلف عنوان كتابه. لذلك اختلفت صيغ عنوان كتاب التميمي اختلافاً بيناً من مؤلف إلى آخر. فباستثناء كلمة «المستفاد» التي يبتدئ بها العنوان فإن الاختلاف يسِمُ بقيته. ومما له مغزاه أن تلميذيْ التميمي : محيي الدين ابن عربي ومحمد بن أحمد البيراني التجيبي اللذين سمعا الكتاب من مؤلفه لا يتفقان على صيغة واحدة لعنوانه. بل هناك من المؤلفين الأندلسيين من اغفل حتى كلمة «المستفاد» واكتفى بنعته بـ«تاريخ فاس»[2] . ولا بأس من إيراد مختلف الصيغ التي ورد بها عنوان «المستفاد» في مصادرنا قبل أن نرجح إحداها على البقية. فهناك :

1- يقول شيخ المحققين المرحوم عبد السلام هارون : « الكتاب المحقق هو الذي صح عنوانه، واسم مؤلفه، ونسبة الكتاب إليه، وكان متنه أقرب ما يكون إلى الصورة التي تركها مؤلفه» (**تحقيق النصوص ونشرها**، الطبعة الثانية، القاهرة، ص 39-40)؛ د. عبد الستار الحلوجي، **المخطوط العربي**، مكتبة مصباح، ط. 2، 1989، ص 278

2- ابن الخطيب، **الاحاطة**، ج1، ص 83، هذا إذا سلمنا أن ابن الخطيب يقصد بـ «تاريخ ابن عبد الكريم» كتاب المستفاد كما يؤكد ذلك د. عبد الله الترغي، في مقاله : ابن الخطيب في كتابة الترجمة، **مجلة كلية الآداب بتطوان**، عدد ?، 1987، ص 226. ونجد أن ابن عيشون يصف التميمي بـ «المؤرخ». **الروض العطر**، م.س.، ص. 52.

- «المستفاد في ذكر الصالحين والعباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد »[3]
- «المستفاد، في مناقب العباد، من أهل فاس وما يليها من البلاد »[4]
- «المستفاد في مناقب العباد، بمدينة فاس وما يليها من البلاد »[5]
- «المستفاد في ذكر الصالحين من فاس والعباد »[6]
- «المستفاد في مناقب الصالحين والعباد، من أهل مدينة فاس وما والاها من البلاد »[7]
- «المستفاد بمناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد »[8]

أما الباحثون المعاصرون، وحتى المختصون منهم في كتب المناقب، فإنهم لم يعتنوا

3- وهو العنوان الذي أورده ابن عربي في كتابه **الفتوحات المكية**، 70/4؛ وهو الذي سمع الكتاب من مؤلفه بفاس. وهي الصيغة التي تبناها كل من د. محمد القبلي (القبلي، **مضمرات**، 74 هامش 33،) ؛ والأستاذ لحسنات ، **التصوف المغربي في القرن السادس**، م. س. 220 وأحمد التوفيق، **التاريخ وأدب المناقب**، م. س. 83 (إلا أنه يعود ويسميه «المستفاد في ذكر الصلحاء والعباد بفاس وما والاها من البلاد » (التصوف المغربي، **معلمة المغرب**، ج7 ص 2391) وهي صيغة لم ترد في أي مصدر من مصادرنا.

4- صيغة أوردها ابن فرتون، وهو تلميذ التميمي (**جذوة الاقتباس**...م.س، ص 258) ويتبناها الدكتور عبد الله المرابط الترغي، «ابن الخطيب في كتابة الترجمة»، **مجلة كلية الآداب بتطوان**، ع. 2 1987، ص 226

5- وهو العنوان الذي أورده ابن عبد الملك المراكشي وتبناه كل من المرحوم محمد المنوني («**لقطات دفينة من كتابين في المناقب**» ضمن كتاب : **التاريخ وأدب المناقب** ...م.س. ص. 10؛ د. بنشريفة (**حول كتاب المستفاد**...» م.س.، ود. بوتشيش (**المغرب والأندلس في عصر المرابطين**، م. س. ص 195، ومحمد الفاسي (**عالمان جليلان**...» م.س.، ص4؛ وبنعلي بن بوزيان، (**حول كتاب المستفاد**»، م. س.، ص 110)

6- الجزنائي، **جنى زهرة الآس**...م.س.ص، 7، 22

7- وهو العنوان الذي أورده كل من ابن القاضي (**جذوة الاقتباس**...م.س. ص 220) والكتاني (**سلوة الأنفاس**، 1/ 9; والجزنائي،(، **جنى زهرة الآس**، 8،) وعبد الوهاب بن منصور ، (**جنى زهرة الآس**، 8، هامش 18)

8- عبد الحي الكتاني، **فهرس الفهارس والأثبات**، بيروت، 1986، ج2 ص 686، ج 3، ص 341

بضبط عنوان «المستفاد» ضبطاً علمياً دقيقاً. فالأستاذة زهراء النظام تتبنى صيغة ابن عبد المالك المراكشي تارة وتتخلى عنها تارة أخرى[9] ويصل الخلط مداه عند الدكتورة حليمة فرحات. فهي تورد عنوانه بصيغ مختلفة، بل توررده في نفس المقال بصيغتين مختلفتين[10].

والواقع أننا لا نمتلك من المعطيات التاريخية ما يجعلنا نحسم في قضية عنوان الكتاب. وإن كنا نرجح صيغة ابن عبد الملك المراكشي، فذلك لما عرف عنه من ضبط وتحر فيما يخص عناوين كتب مترجميه من جهة، ولأنه الوحيد الذي اهتم بانتاج التميمي الثقافي وعدد مؤلفاته، من جهة أخرى.

ب - اختلاف المؤرخين حول مؤلف «المستفاد»

بالاضافة إلى الاختلاف الذي يطبع صيغ عنوان «المستفاد» هناك اختلاف بين الباحثين القدامى والمحْدثين حول مؤلفه، فمنهم من نسبه إلى محمد التميمي ومنهم من نسبه إلى محمد بن علي ابن عبد الكريم الفندلاوي المعروف بابن الكتاني (ت. 597 هـ)

ومن الذين نسبوا «المستفاد» إلى الفندلاوي نذكر : الجزنائي من القدامى، والعباس ابن ابراهيم في كتاب «الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام»، من

9- «المستفاد، بمناقب الصالحين والعباد، من أهل فاس وما والاها من البلاد» كما أوردته في مقدمة تحقيق الروض العطر الأنفاس، ص13. أما في ص 37 فتورد العنوان التالي :«المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها منالبلاد».

10- «المستفاد في ذكر الأولياء والعباد».

«المستفاد في ذكر الصالحين والعباد» [هكذا].

«المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد» انظر على التوالي :

Halima Ferhat, *Le Maghreb*...op. cit., pp. 14, 17

Id., "Hagiographie et religion...op. cit., p. 22

المحدثين وعبد الوهاب بن منصور من المعاصرين[11].

فعلي الجزنائي، مؤلف «جنى زهرة الآس» الذي كان حياً سنة 766 هـ/1364م، أحال على المستفاد في موضعين : في ترجمة دراس بن اسماعيل ولم يشر إلى مؤلفه، حيث اكتفى بالقول «ومن أراد الوقوف على أكثر من ذلك فليطالع كتاب «المستفاد» في ذكر الصالحين من فاس والعباد»، وفي ترجمة أبي جيدة، حيث قال : «وله، نفع الله به، كرامات من أراد الوقوف عليها فليطالع كتاب «المستفاد في ذكر الصالحين من فاس والعباد» الذي ألفه الشيخ الراوية أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم الفندلاوي المعروف بالكتاني»[12]

أما العباس ابن ابراهيم فقد تسائل في مقدمة كتابه «الإعلام» في معرض تعداده لما ضاع من مصنفات تاريخ المغرب وتراجم رجالاته، قائلاً : «أين «تاريخ المرابطين» لابن الصيرفي، وأين تاريخ فاس لابن الوراق [...] وأين المستفاد لابن الكتاني»[13].

وهناك من اختلط عليه الأمر فنسب الكتاب مرة إلى الفندلاوي ومرة أخرى إلى التميمي، أو كان يظنهما شخصاً واحداً. فمن هؤلاء نجد : ابن القاضي صاحب «جذوة الاقتباس»، وابن جعفر الكتاني صاحب «سلوة الأنفاس». فالأول قد نسب «المستفاد» في عدة مواضع لمحمد بن عبد الكريم الفندلاوي، بل إنه ترجم لهذا الأخير وقال عنه : إنه صاحب «المستفاد» وجعل وفاته سنة 595 هـ/1198م[14]، وفي أكثر من خمسين ترجمة

11- القرطاس، 270، هامش 165؛ جذوة الاقتباس، ص 21 هامش 24؛ علي الجزنائي، جنى زهرة الآس في بناء مدينة فاس، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، الرباط، 1991، 8 هامش 18

12- علي الجزنائي، جنى زهرة الآس ...م.س، ص 7-8

13- العباس بن ابراهيم، الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، ج1، الرباط، 1974، ص ب

14- جذوة الاقتباس، ص 220؛ وكذلك ص 107 «ذكره محمد بن عبد الكريم الفندلاوي المعروف بالكتاني في كتابه المستفاد»

في «الجذوة» يردف ابن القاضي نقوله عن «المستفاد» بعبارات من قبيل : «ذكره الكتاني في المستفاد» أو «قال الكتاني» أو «قال الفندلاوي». إلا أنه في ترجمة محمد بن أحمد البيراني التجيبي المتوفى بفاس بعد الأربعين وخمسمائة (بعد 1145م) نقل عن ابن فرتون قوله : «ذكره شيخنا الحاج محمد بن قاسم بن عبد الرحمان بن عبد الكريم التميمي في كتابه المسمى بالمستفاد في مناقب العباد، من أهل فاس وما يليها من البلاد» [15]. والغريب أنه لم ينتبه إلى مغزى ما نقله عن ابن فرتون من نسبة الكتاب إلى صاحبه على الوجه الصحيح، ولم يثر انتباهه هذا الأمر، بل إنه لم يترجم لمحمد بن قاسم التميمي مطلقاً كما تنبه إلى ذلك صاحب «سلوة الأنفاس» وتعجب منه قائلاً : «مع شهرته وجلالته وتقدمه، والإحاطة لا تمكن إلا لله عز وجل» [16]. وإلى هذا وذاك نضيف أن ابن القاضي لم ينتبّه كذلك إلى أنه أورد ترجمة قاسم بن محمد القيسي نقلاً عن «المستفاد» وجعل سنة وفاته 598 هـ/ 1201م [17] في حين يؤكد ابن القاضي نفسه أن الفندلاوي لم يكن حياً في هذا الوقت، إذ توفي سنة 595 هـ/ 1198م [18] أي قبل وفاة قاسم القيسي بثلاث سنوات على الأقل.

وفي نفس الاتجاه يسير صاحب «تحفة أهل الصديقية» إذ يشير في صيغة المجهول إلى «بعض من ألف في أخبار الصالحين من أهل فاس» قبل أن يضيف في صيغة ينقصها الوضوح : «والمؤلف المذكور صحِبَ الشيخ أبا مدين وزار سيدي أبا يعزى وتردد

-15 جذوة الاقتباس، ص ، 258

-16 سلوة الأنفاس، ج 3/ ص 269

-17 جذوة الاقتباس...م.س. ،ص، 513

-18 جذوة الاقتباس...م.س.ص، 220؛ وهناك من يجعل وفاته سنة 595 هـ (ابن أبي زرع،) أو سنة 597 هـ (الذيل والتكملة، 8/ 333)

إلى سيدي علي ابن حرزهم واستفاد منه» [19] ، وفي مكان ثالث يتردد في نسبة الكتاب قائلاً : «وقال بعض من ألف في أخبار الصالحين من أهل فاس ممن أدرك سيدي علي ابن حرزهم واختلف إليه، ولعله الشيخ أبو عبد الله الفندلاوي أو الشيخ أبي عبد الله التميمي» [20]. ويعلق ابن جعفر الكتاني صاحب «سلوة الأنفاس» على ذلك ويستطرد قائلاً : «يشير والله أعلم إلى التأليف المعروف بالمستفاد في مناقب الصالحين والعباد من أهل مدينة فاس وما والاها من البلاد، وهو لأبي عبد الله محمد بن علي بن عبد الكريم الفندلاوي المعروف بالكتاني، نسبه له الجزنائي في كتابه جنى زهرة الآس وابن القاضي في ترجمته من الجذوة» [21]، قبل أن يردف ذلك بذكر من نسبه للتميمي من مؤلفين كابن عيشون وابن فرتون وابن عبد الملك المراكشي وابن عربي الحاتمي. وعلى الرغم من أن صاحب «سلوة الأنفاس» قد مال إلى ترجيح نسبة الكتاب للتميمي في ترجمته لهذا الأخير عندما قال : «ويظهر نسبته لصاحب الترجمة أصح لما ذكر من تلقي ابن عربي الحاتمي له عنه مشافهة والله أعلم» [22]، وعلى الرغم من أن الكتاني قد نسب الكتاب لصاحبه التميمي في ست ترجمات [23]، فإن الاضطراب طبع موقفه في غيرها من تراجم «المستفاد» التي نقلها عن «جذوة الاقتباس»، فقد ظل ينسب الكتاب إلى

19- محمد المهدي بن أحمد الفاسي (ت 1109 هـ/ 1698م)، **تحفة أهل الصديقية بأسانيد الطائفة الجزولية والزروقية**، مخطوط خاص بمكتبة الفقيه محمد بوخبزة بتطوان، ضمن مجموع رقمه 1761، ورقة 116، 117

20- نفسه، ورقة 146

21- **سلوة الأنفاس**، 1/ص9

22- نفسه، ج1، ص 269

23- في ترجمة كل من دراس بن اسماعيل (ج2/ ص 178) وصالح بن حرزهم (ج3، ص 69) وأبي عبد الله الدقاق (ج 3/ 102) وأبي عبد الله التاودي (ج3/ 110) وابن مسعود (ج3/ ص 160) وأبي عبد الله الخياط، ج1/ ص 269

الكتاني[24] أو لا يفصح عن اسم مؤلفه مستعملاً عبارة «قال صاحب المستفاد» أو «ذكره صاحب المستفاد»؛ بل إن اضطرابه وتردده يصل إلى حد إرجاع الكتاب إلى الرجلين - الكتاني والتميمي- معاً في الترجمة الواحدة [25].

وفي مقابل ما جاء به هؤلاء الإخباريون من تشكيك في نسبة «المستفاد»، نجد روايات أخرى تتفق على نسبة الكتاب للتميمي. يتعلق الأمر هنا بما ذكره كل من ابن عربي في «الفتوحات المكية» وابن عبد المالك المراكشي في «الذيل والتكملة» وابن عيشون في كتابه «الروض العطر الأنفاس».

فابن عربي ذكر كتاب «المستفاد» في كتابه «الفتوحات المكية» في الباب الثاني والأربعين في معرفة الفتوة والفتيان حين قال : «وأخبرني أبو عبد الله محمد بن قاسم بن عبد الكريم التميمي الفاسي قال مخبراً عن أبي عبد الله الدقاق : كان بمدينة فاس وتذاكروا «الفعل بالهمة» فقال أبو عبد الله الدقاق : فزت بواحدة ما لي فيها شريك، ما اغتبت أحداً قط ولا اغتيب أحد بحضرتي قط. فهذا من فعل الهمة» إلى أن يقول : «وكان أبو عبد الله الدقاق سيد وقته في هذا الباب، خرّج مناقبه شيخنا أبو عبد الله بن عبد الكريم المذكور آنفاً في كتاب «المستفاد في ذكر الصالحين والعباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد»[26]. وذكر ابن عربي في باب الوصايا من الفتوحات المكية [27] : «ومما ورد عنه ﴿ﷺ﴾ في خصال الإيمان ما حدثنا به أبو عبد الله محمد بن قاسم بن عبد الرحمان بن عبد الكريم التميمي بالمسجد الأزهر[28] بعين الخيل من مدينة فاس سنة إحدى

24- سلوة الأنفاس، ج 1/ ص 4-5؛ ج 2/ ص 49، 120؛ ج3/ 71؛ 85...

25- مثلاً في ترجمة صالح بن حرزهم، سلوة الأنفاس...، ج3/ ص 69-70

26- ابن عربي، الفتوحات المكية...م.س. ج، 70/4

27- نفسه، 541/4

28- الجدير بالذكر أن ابن عربي كان يصلي بالناس في هذا المسجد ؛ انظر، الفتوحات المكية، س/ 7، ص 267

وتسعين وخمسمائة [1194م] من لفظه وأنا أسمع وأسنده إلى رسول الله ﴿ﷺ﴾معنعناً».
وفي مكان آخر من نفس الباب [29] قال ابن عربي : «سمعت محمد بن قاسم بن عبد الرحمان بن عبد الكريم التميمي الفاسي بمدينة فاس العدل أظن في سنة أربع وتسعين وخمسمائة [1197م]».

أما ابن عيشون فينسب «المستفاد» لأبي عبد الله التميمي إذ يقول في ترجمة أبي ميمونة دراس بن اسماعيل المتوفى سنة سبع وخمسين وثلاثمائة : «هكذا ذكر ترجمته الشيخ الفاضل المحدث الحافظ الراوية المؤرخ أبو عبد الله التميمي، في كتاب المستفاد»، وكلما نقل عنه قال : «قال الشيخ أبو عبد الله التميمي»[30] أو «قال التميمي» أو «قال المؤلف التميمي» [31] .

إن الاستناد إلى ما يرد في «الفتوحات المكية» لا يترك مجالاً للشك في نسبة الكتاب للتميمي، فابن عربي قد لقي مؤلفه وسمع منه ولقي أبا عبد الله الكتاني وقال عنه : «ورأيت أبا عبد الله الكتاني بمدينة فاس إماماً من أئمة المسلمين في أصول الدين والفقه» [32].

ومرد الأسباب الكامنة وراء هذا الخلط -الذي ما يزال يتردد صداه على لسان بعض المشتغلين بتحقيق النصوص المناقبية المعاصرين [33]- حول نسبة كتاب «المستفاد» هو اتفاق الرجلين : التميمي والفندلاوي في الكنية والإسم والجد الأعلى والنسبة الفاسية

29- **الفتوحات المكية**، ج4 /549
30- **الروض العطر الأنفاس**... م. س. 49
31- نفسه، 50-52، 56، 58، 60، 204، 205، 268، 271، 291، 293...
32- ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج 4/80
33- يعتقد د. محمد مسعود جبران أن من أشهر تآليف ابن الكتاني الفاسي التي عرف بها «المستفاد في مناقب العباد..»، ويحيل على ترجمة ابن الكتاني الفاسي الفندلاوي في **جذوة الاقتباس**. انظر : **سبك المقال لفك العقال** لابن الطواح، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1995، ص 8، هامش 3

والمعاصرة [34]، بل ربما كان البعض أميل إلى نسبته للفندلاوي لما عرف عنه من اهتمام بأخبار الصالحين والعباد وكراماتهم [35] وكذا بسبب منحاه الصوفي الزهدي [36]؛ أكثر من نسبته للتميمي المشهور باهتمامه بالحديث أكثر من شغفه بالتصوف وبرجالاته.

وهناك من حاول تخطي هذا المشكل بافتراض أن الأمر يحتمل أن يكون متعلقاً بكتابين وليس بكتاب واحد، وهو ما ذهب إليه عبد السلام بن سودة في «دليله» قائلاً : «ولعلهما كتابان اتفقا في الإسم، وصف الأول منهما بكونه في سفرين، وهو عزيز الوجود جداً، ينقل عنه صاحب الجذوة كثيراً بدون واسطة» [37].

«والواقع أن كتاب «المستفاد» هذا واحد، وأن مؤلفه هو محمد بن قاسم التميمي، وهذا ما تحسم فيه هذه القطعة التي بين أيدينا من الكتاب. فقد ورد في المخطوطة قول المؤلف : «فمن أراد الوقوف عليه وعلى أمثاله من الأخبار فليطلبه في كتابنا المسمى بكتاب أدب المريد السالك والطريق إلى الوحيد المالك». وهذا الكتاب من مصنفات التميمي كما يثبت ابن عبد المالك المراكشي في كتابه «الذيل والتكملة». وفضلاً عن ذلك يتبين بعد المقابلة أن النقول التي ينسبها ابن القاضي للكتاني الفندلاوي هي نفسها الموجودة في القطعة، وفي هذه القطعة يكثر المؤلف من عبارة «قال محمد»، يعني

34- د. محمد بنشريفة، حول كتاب المستفاد، م.س. ص 27؛ وكذلك الهامش 566 من تحقيقه لكتاب الذيل والتكملة، س8/ ص 332

35- ورد في التشوف ما يفيد باهتمام الكتاني بهذا الجانب حيث يقول التادلي : «سمعت أبا العباس أحمد بن ابراهيم الأزدي يقول : سمعت أبا عبد الله الكتاني يقول : «نُقلت كرامات أبي يعزى نقل تواتر» التشوف، ص 17 (من مقدمة المحقق)

36- تصفه مصادرنا الفندلاوي بكونه «كان زاهداً ورعاً فاضلاً منقبضاً عن الملوك وأبناء الدنيا منقطعاً إلى العبادة والاجتهاد في الأعمال الصالحة» وأنه «قد عرضت عليه الدنيا غير ما مرة فما أجاب إلى شيء منها ولا غرته». الذيل والتكملة... م.س. س، 8/ ص 332

37- عبد السلام بن سودة، دليل مؤرخ المغرب الأقصى، الدار البيضاء، 1960، ج 1/61-62

نفسه، ... ثم إن المعلومات الشخصية الموجودة في هذه القطعة وفي نقول ابن القاضي لا تدع أي مجال للشك أو الخلاف، فالمؤلف يذكر بعض شيوخه في المغرب مثل : أبي عبد الله محمد بن علي المعروف بابن الرمامة، ويتحدث عن حجه، وبعض شيوخه في المشرق، مثل الحافظ السلفي، وأبي حفص عمر ابن عبد المجيد الميانجي. فهذه المعلومات وغيرها -التي فصلنا القول فيها في المبحث السابق- كلها تتعلق بمحمد بن قاسم التميمي[38].

ج- تبويب «المستفاد» وما وصلنا منه

لعل التميمي ألف كتاب «المستفاد» في آخر حياته وأودعه ذكرياته ومشاهداته. فآخر سنة ترد في ثنايا القطعة هي سنة 598 هـ/1201 - 1202م[39] أي قبل وفاته بخمس سنوات فقط. وذكر ابن عبد الملك المراكشي أن كتاب «المستفاد» يقع في سفرين. إلا أن القطعة التي بين أيدينا لا تفيد ذلك. فهي تحوي بقية الجزء الثاني والجزء الثالث. ففي آخر ترجمة أبي الحسن علي بن أحمد الكناني يقول التميمي : «آخر الجزء الثاني يتلوه في الثالث» وهو يبتدئ بعد البسملة والتصلية بترجمة الفتى الزاهد «منغفاد» وينتهي بترجمة الشيخ أبي عمران موسى بن ابراهيم. ومعنى هذا أن النسخة التي تنتمي إليها هذه القطعة مجزأة إلى ثلاثة أجزاء، وأن الموجود منها يمثل معظم الجزء الثاني والجزء الثالث والأخير من الكتاب. إلا أننا نحس أن الكتاب لم يصل إلى نهايته الطبيعية

38- بنشريفة، حول كتاب المستفاد، دعوة الحق، م. س. 27

39- يخطأ ذ. أحمد التوفيق عندما يقول إن التميمي ألف كتابه المستفاد «قبل سنة 572 هـ» (التصوف بالمغرب، معلمة المغرب، ج 7، ص 2391)، فالتميمي استقى بعض أخبار الفقيه المهدوي على لسان هذا الأخير سنة 575 هـ ويقول في ترجمة ابن معبد أنه توفي عام 580 هـ ويتحدث عن وفاة قاسم القيسي سنة 598 هـ

المقنعة. فعبارة «تم الكتاب بحمد الله تعالى وعونه» التي ختم بها الجزء الثالث من الكتاب لا تدل -في اعتقادنا- دلالة قاطعة على أن التميمي ختم بها مؤلفه، فهو لم يردفها بأية عبارة من عبارات التبرك أو الترحم أو استنزال الرحمات أو طلب العفو والمغفرة الربانية أو غيرها من العبارات التي من المفروض أن يردف بها عبارة الفراغ من مؤلفه كما جرت عادة المؤلفين. ونرجح أن تكون هذه النهاية «المفاجئة» بقلم الناسخ، خصوصاً وأنه يردف عبارة «تم الكتاب» بعبارة «وكان الفراغ من نسخه...». ولعل الناسخ كان ينسخ من نسخة غير مكتملة.

وكيف ما كان الحال، فإنه على عكس كتب المناقب المغربية الأخرى التي تعددت نسخها في المكتبات العامة والخاصة، ووقع النقل عنها في أكثر من مصدر وعلى سرّ السنين، كما هو الشأن بالنسبة لكتاب «التشوف» أو «دعامة اليقين» أو «الروض العطر الأنفاس»، أو «المنهاج الواضح»، أو «أنس الفقير» أو «بهجة الناظرين» ...[40] فإنه من المدهش حقاً أن لا نعثر -بعد بحث مضن وجرد لفهارس المخطوطات الوطنية وفي فهارس المكتبات العربية والعالمية- سوى على نسخة وحيدة ومبتورة من «المستفاد»؛ مع العلم أنه كان متداولاً إلى حدود القرن الثاني عشر الهجري (الثامن عشر للميلاد)؛ إذ نقل عنه كل من ابن القاضي المتوفى سنة 1025 هـ/ 1616م وابن

40- يتحدث د. أحمد التوفيق عن نسخ « التشوف» التي وقف عليها في مختلف الخزائن العامة والخاصة ويقول أنها «كثيرة يطول تعدادها» (ص 26) ويقول الأستاذ علي الجاوي، محقق كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى إن ثاني العقبات التي واجهها في عمله «تمثلت في كثرة النسخ المخطوطة» التي عثر عليها والتي بلغ عددها ثماني عشرة (ص 48)، وتقول الأستاذة زهراء النظام (محققة كتاب الروض العطر الأنفاس) إنها عثرت على «مجموعة من النسخ» بلغ عددها سبع نسخ (ص 38)، واعتمد محققا كتاب أنس الفقير لابن قنفذ على خمس نسخ (ص ط) ويقول ذ. محمد المازوني عن مخطوطات بهجة الناظرين إنه يوجد منها بالخزانة العامة بالرباط «قرابة عشر نسخ» فضلاً عن نسخ الخزانة الحسنية، أما تلك التي توجد لدى الخواص فهي «أعداد كبيرة يصعب ضبطها» (تذنية الأمغاريين..م.س.، ص 131)... إلخ.

عيشون ومحمد المهدي الفاسي المتوفين سنة 1109 هـ/1697 م [41] . والأغرب من ذلك أننا لا نجده ضمن مصادر من المفترض أن يكون قد أثار اهتمامها مثل «التشوف». إلا أنه من الواضح البين عند تمعن الأمور أن ابن الزيات قد اغفل كتاب «المستفاد» وصاحبه عن قصد. ذلك ما نستشفه من خلال مقارنة بعض التراجم التي وردت في كل من «المستفاد» و«التشوف». ولقد أبرز محقق هذا الكتاب الأخير هذا النقل «المضمر» عن «المستفاد» قائلاً : «إن التادلي لم يشرع في كتابة «التشوف» إلا بعد مضي أكثر من عقدين على مرور ابن عربي بفاس وأكثر من عقد على وفاة التميمي، ومع ذلك لا نجد في التشوف ذكراً لكتاب «المستفاد» ولا لمؤلفه. إلا أننا نجد ابن الزيات يترجم لعدد من الفاسيين الذين ينقل كل من ابن القاضي وابن عيشون بعض أخبارهم عن «المستفاد» [...] ويتضح لمن تتبع ما نقل عن كتاب «المستفاد» أن أسلوبه في تأليف أخبار عباد فاس وأعمالها هو الأسلوب الذي سار عليه ابن الزيات في تأليف أخبار رجال مراكش وأعمالها. فهل هناك علاقة ما بين تأليف الكتاب الأول وتأليف الكتاب الثاني؟ [...] إننا لا نستطيع أن نفترض أن التادلي كان يجهل وجود كتاب «المستفاد» بل إننا نجد أخباراً أسندها صاحب «المستفاد» (حسب نقول ابن عيشون) أوردها ابن الزيات بنصها غير مسندة، وكلما أورد خبراً منها صدره بقوله : «وحدثوا عنه»، أي عن المترجم المخبَّر عنه» [42] .

وإذا كانت المصادر الأندلسية لم تنقل عن مؤلف التميمي رغم وصول خبر تأليفه إلى علم الأندلسيين، إن صحت فرضية أن ابن الخطيب يقصد «المستفاد» عندما أشار

41- على الرغم من أن صاحب **السلوة** أورد ترجمة (اسماعيل بن حرزهم) لا نجدها في القطعة ولا في نقولات الجذوة، فإننا نرجح أنه لم يكن بين يديه نسخة من كتاب المستفاد، وإنما نقلها من نسخة من **الجذوة** أكمل وأتم من تلك المطبوعة أو الحجرية.

42- أحمد التوفيق، **التشوف**، مقدمة التحقيق، 17-18

إلى «تاريخ ابن عبد الكريم» ضمن لائحة التواريخ البلدانية التي قدم بها كتابه الإحاطة[43]، فإننا نلاحظ باستغراب غياب النقل عن «المستفاد» في مؤلفات مناقبية من المفروض مبدئياً أن تنقل عنه لاعتبارات شتى؛ فقد انتهى ذ.علي الجاوي محقق كتاب «المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى» لأحمد التادلي الصومعي (ت. 1013 هـ / 1604م، بعد عرضه لأهم مصادر مؤلفه إلى خلاصة تفيد «باطلاعه على مظان الحركة الصوفية بالمغرب [...] باستثناء القليل منها مثل كتاب «المستفاد» [44]، مع العلم أن التميمي أورد لأبي يعزى ترجمة مطولة فريدة مستندة على المعاينة والاحتكاك الشخصي. وكان من المفروض كذلك أن ينقل ابن قنفذ (ت. 809 أو 810 هـ) عن «المستفاد»، لأن التميمي يترجم لابي مدين محور كتابه «أنس الفقير وعز الحقير»، وكذلك الشأن بالنسبة لـ«بهجة الناظرين» للأزموري، بما أن التميمي يعتبر أقدم من ترجم لأبي عبد الله محمد بن أمغار الأزموري، أو «الروضة المقصودة» لسليمان الحوات (ت 1231هـ/ 1816 م) خاصة وأن التميمي قد أفرد ترجمة حافلة لأبي عبد الله محمد التاودي، أو ابن صعد (ت. 901 هـ) مؤلف «النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب» المخصص لأولياء العالم الإسلامي والمرتب على حروف المعجم.

إن كتاب «المستفاد» لم يؤلف ببادية منعزلة ولا بموضع ناء مهجور، وإنما بمدينة فاس العالمة التي كانت مركز اشعاع علمي، بفضل ثقل أطرها المثقفة المحلية والأندلسية والمشرقية المهاجرة إليها، فكيف نفسر عدم انتشار الكتاب ونسخه في مدينة ظلت «دار علم» على مدار تاريخها الطويل حتى قيل فيها إنه «يكاد العلم ينبع من حيطانها» [45].

43- ابن الخطيب، الاحاطة، ج1/ ص 83، ويؤكد د. عبد الله الترغي أن المقصود بتاريخ ابن عبد الكريم هو كتاب المستفاد. «ابن الخطيب في كتابة الترجمة» م. س. ص 226-227

44- كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى ، ص 43 من مقدمة التحقيق

45- سلوة الأنفاس، ج 1، ص 4

ولماذا لم يتم نسخ الكتاب على نطاق واسع؟ ولماذا لم يحظ بالانتشار على الأقل في الوسط الاجتماعي الصوفي الذي هو مؤلف في مناقب رجالاته؟ ولماذا لم يتداولوه في مجالسهم العلمية؟ فهل يرجع ذلك إلى طبيعة التأليف أم إلى المؤلِّف نفسه الذي كان ضنيناً بمؤلفاته على ما يفترض[46]، ولم يجزها لأحد من تلامذته الكثر؟ أم أن «جهة ما» لم يكن في مصلحتها انتشار «المستفاد» -نظراً لطبيعة خطابه كما سنرى لاحقاً- وحاربته ونجحت في إعدامه «ثقافياً» على مستوى التداول والانتشار؟ إن مصير «المستفاد» هذا يذكرنا بمصير كتاب «السر المصون» لطاهر الصدفي أحد ثاني أقدم تأليف مناقبي بالغرب الإسلامي الذي لا يعرف بدوره إلا من خلال نسخة وحيدة محفوظة بإحدى دور الأرشيفات بألمانيا[47].

46- ذلك ما يذهب إليه د. عبد الله الترغي (في نقاش شخصي معه على هامش ندوة «دور جبل طارق في علاقات المغرب الدولية» كلية الآداب بتطوان، يوم 2001/02/29)

47- توجد بمكتبة برلين (مخطوط Sprenger رقم 127b) انظر دراستنا حوله ضمن كتاب : **الغرب الإسلامي : نصوص دفينة**... م.س. 27-58

2/ منهجية التميمي

أ - فرضيات حول مقدمة المستفاد

سبقت الإشارة إلى أن محمداً التميمي قد يكون ألف كتابه «المستفاد» في سن متقدمة من عمره، وأودعه مشاهداته وما اختزنته ذاكرته من «أخبار» حول عالم أولياء مدينة فاس وعبادها. إلا أن ضياع مقدمة الكتاب لا تسمح لنا بمعرفة دوافع تأليفه وأغراضه، ولا تمكننا من تقديم إجابات شافية عن الأسئلة التي قد يطرحها العمل في التحقيق ولا تجاوز نطاق «الافتراضات» و«الاحتمالات». صحيح أن غياب ديباجة المؤلف قد «تشرع الباب أمام اجتهادات الذات المحقِّقة»[48]، إلا أننا نعتقد أن هذه الاجتهادات تظل مشروعة إن كانت مبنية على معطيات النص ومحصورة في فضائه ومجاله التداولي. وإذا جاز لنا أن «نغامر» بتصور ما يمكن أن يكون قد ورد في طالعة الكتاب والمسوغات التي ساقها التميمي، فإننا نرجح أنه قد يكون أودع مقدمته بعض الأفكار التي تدور حول رغبته الذاتية في التأليف في مناقب عباد فاس، أو كأن يكون تأليفه جاء استجابة لطلب «أحد الفضلاء» بجمع كتاب يذكر فيه من كان بفاس من العلماء والأولياء والعباد والمجتهدين، فوطد العزم على ذكر ما بلغه من أخبار نساك مدينة فاس وعبادها، وذكر أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم وما انضاف إليهم من أعمالها ومن وفد عليها وإن كان ليس منها، بحسب ما شاهده أو انتهى إليه علمه وبلغته

48- د. إ. القادري بوتشيش، «نص جديد للعزفي»، الملحق الثقافي لجريدة العلم، السبت 10 مارس، 2000، ص 4

معرفته وطاقته؛ وقد يكون رأى في جمع ذلك إحياء لذكرهم ونشراً لفضائلهم...إلخ، وتحرى في نقل ذلك عن أهل الثقة والأمانة والصلاح فضلاً عن مشاهداته وسماعاته، وكل ذلك قبل أن يعرض لإثبات العنوان الذي اختاره لمؤلفه [49].

كما يمكننا افتراض أن الكتاب يبدأ بمجموعة من النصوص التي تدور حول الكرامات وحقيقتها وشروطها، وبايراد عدد من الحجج التي تدافع عن إمكان حدوثها والرد على منكري وقوعها، لأن هذه المواضيع ستشكل المدخل المألوف التقليدي في مثل هذه التآليف المناقبية المغربية [50]؛ ولأن التميمي قد تتلمذ بسبتة على أبي عبد الله محمد بن حسن بن عطية بن غازي الأنصاري السبتي [51] الذي «روى عن أبيه وجده لأمه»، ولم يكن هذا الجد شخصاً آخر سوى الخطيب أبي الربيع ابن سبع السبتي مؤلف كتاب «الحجة في اثبات كرامات الأولياء» [52].

وإذا تركنا باب الفرضيات وما يمكن أن يكون قد أثاره التميمي في مقدمة كتابه فإنه بمقدورنا تلمس بعض القضايا المنهجية التي نرجح جداً أنها وردت في مقدمة الكتاب وذلك من خلال بعض الإشارات الواردة في ثنايا تراجم القطعة.

لقد أنهى ابن عيشون ترجمة دراس بن اسماعيل بالعبارة التالية : «هكذا ذكر

-49 نحيل هنا على دوافع تأليف المالكي لكتابه «رياض النفوس»، (ص 4) وهو الكتاب الذي يبدو أن التميمي قد تأثر به ونسج على منواله؛ وكذا على مقدمة ابن الزيات لكتاب **التشوف** (خاصة ص 33-34) وهو الذي استلهم منهج التميمي.

-50 احمد بن ابراهيم الأزدي، **تحفة المغترب ببلاد المغرب**، نشر وتحقيق فرناندو دي لا جرانخا، **مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد**، المجلد السابع عشر، مدريد 1972-1973، ص 9

-51 **الذيل والتكملة**، 287/8، ؛ **صلة الصلة**، قسم الغرباء، ص503؛ ابن الزبير، **صلة الصلة**. ق23/3؛ ابن الأبار، **التكملة**، ط. الهراس، ج 2/ ص 160

-52 سليمان ابن سبع السبتي، **الحجة في اثبات كرامات الأولياء وإيضاح البرهان في صحة وقوعها من الكتاب والسنة وإجماع الأمة**، مخ. خ.ع. بالرباط، رقم 35 ق

ترجمته الشيخ الفاضل المحدث الحافظ الرواية المؤرخ أبو عبد الله التميمي وصدر به كتاب المستفاد »[53] . وعبارة «صدر به كتاب المستفاد » في غاية الأهمية من الناحية المنهجية لأنها تمكننا من معرفة أولى تراجم كتاب «المستفاد ». ويضيف التميمي لما ابتدأ به كتابه المذكور : «فممن كان عالماً في زمانه، وإماماً في وقته وأوانه، وابتدىء به قبل غيره ممن كان أقدَم منه لعلمه وشهرته بالعلم والمعرفة والزهد والعبادة».

إن هذه العبارة لا تسمح بضبط صارم للمعايير المعتَمدة في عرض تراجم الكتاب، فهي [أي المعايير] تنبني على قناعة المؤلف الذاتية وتقويمه الخاص في ترجيح من كان «عالماً في زمانه» أو «إماماً في وقته وأوانه»، أو من كان أزهدَ من غيره أو أعلَم من أقرانه أو أعْبد منهم. إنها ملاحظة منهجية تفيد على الأقل أن التميمي لم يصنِّف مترجميه حسب طبقاتهم ولا بحسب نسقهم الأبجدي ولا بحسب تسلسلهم الزمني[54]، أي تقديمهم حسب سنوات وفاتهم مثلاً، وهي الطريقة التي سار عليها ابن الزيات التادلي في تشوفه؛ كما أنه لم يعتمد التحديد الجغرافي كمكان ولادة الأولياء أو مكان دفنهم كما نجد ذلك عند ابن عيشون في «الروض العطر الأنفاس» أو عند صاحب «سلوة الأنفاس» لاحقاً.. وعلى الرغم من بحثنا الحثيث فإننا لم نتمكن من وضع اليد على نهج التميمي في جمع مادته وعرضها، ولم نعثر على ما يمكن أن يشكل خيطاً منطقياً يربط بين تراجم «المستفاد »، وبذلك -ومن خلال ما وصلنا من الكتاب- يمكن القول إما أن

53- ابن عيشون، **الروض العطر**، 52. وعبارة «صدر به كتاب المستفاد» ساقطة من كتاب **الروض العطر** المطبوع. ووردت في النسخة المخطوطة للنقيبه المنوني الذي ترمز إليها محققة الكتاب ذة. زهراء النظام بحرف : م. (ص. 42). وفي **سلوة الأنفاس**.178/2، أن أبا عبد الله التميمي نقل ترجمته في «المستفاد» «وبادئا به كتابه».

54- واضح أن تراجم المستفاد غير «مرتبة حسب سنة الوفاة» كما يعتقد الأستاذ أحمد التوفيق. (العزفي، **دعامة اليقين**، ص أ من مقدمة التحقيق)

التميمي لم يرسم في ذهنه أية خطة واضحة وهو يتأهب لجمع مادته[55]، وتبعاً لذلك فإنه أورد أخبار عباده «بتلقائية تغلب عليها الفوضى»، أو أنه لم يتمكن -لأسباب نجهلها- من ترتيب مؤلفه وتنقيحه وتبويبه، خاصة وأن بالقطعة ما يفيد بعدم اكتمال معالمها وتنقيحها[56].

ومن المؤكد أن التميمي قد قسم كتابه إلى ثلاثة أجزاء حسبما تفيد القطعة التي وصلتنا منه، ولكننا لا نلمس أي تحول أو تغير أو قطيعة في نهج المؤلف حينما ينتقل من الجزء الثاني إلى الجزء الثالث، فهو يسترسل في إيراد تراجمه دونما ضابط معين. ثم إن خاتمة الكتاب جاءت مقتضبة جداً لا تتعدى عبارة «تم الكتاب بحمد الله تعالى وعونه وصلى الله على سيدنا محمد وآله»، وهي -كما سبقت الإشارة- لا تنبئ بأن الكتاب وصل نهايته المنطقية. فهل يمكن افتراض النسخة التي وصلتنا من «المستفاد» ليست النسخة النهائية كما كان يريدها التميمي وأن صاحبها كان يعتزم تنقيحها وترتيبها قبل أن تخترمه يد المنية؟ إن بعض المعطيات قد توحي بذلك[57].

وكيف ما كان الحال فإن التميمي يذكّرنا بين الفينة والأخرى بوعده الذي قطعه على نفسه في مقدمة كتابه والقاضي بجعل «الإيجاز» و«الاختصار» غايته الأساسية. فهو يختم ترجمة الشيخ ابن معلى قائلاً : «وأخبار هذا الشيخ كثيرة ولولا ما شرطت من الايجاز والاختصار لأوعبت القول منه»[58]. وبعد كلامه عن أبي مدين يقول : « وشهرة

55- بنعلي بن بوزيان، «حول كتاب المستفاد» م. س. ص 112

56- انظر الملاحظات بهوامش تراجم 35، 58

57- تستشف ذلك من تركه سنوات وفاة بعض المترجمين فارغة كما هو الحال بالنسبة لأبي العبّاس أحمد بْن اسماعيلَ بْن لُب، وترجمة أبي الحسن علِي بن حمود المكناسي.

58- المستفاد، ترجمة 18

الشيخ وكراماته معروفة،فلهذا لم أشبْع القول في ذلك ولشرطنا المقدّم في الاختْصار»[59].
ويختم ترجمة أبي العباس الخشاب بالقول : «وفيما ذكرنا كفاية لشرطنا أن لا نتجاوزه»[60]. إلا أن التميمي لم يحترم دائماً وعده هذا. فقد أطلق العنان لقلمه في تراجم بعض الشيوخ كما هو الحال بالنسبة لترجمة الشيخ أبي يعزى أو ترجمة الشيخ أبي الحسن علي بن حرزهم التي «أطال فيها» كما لاحظ ذلك بحق ابن عيشون الشراط [61].

كما اتخذ المؤلف بعض الاحتياطات والتحري في إيراده لأخبار عباده وكراماتهم وأحوالهم ملتزماً بألا يودع في كتابه «أشياء» يمكنها أن تكون عوناً للمنكرين على «الوقوع في أولياء الله تعالى» [62].

ب - بُعدا المقارنة والتشبيه

إذا كان التميمي قد عرف خلال حياته عدداً كبيراً من العباد من مختلف التوجهات والأصول، وأوردهم في مؤلفه بطريقة لا تخضع لضابط زمني أو جغرافي محدد، فإن إحدى الخصائص الجوهرية في منهجية «المستفاد» تتمثل في إلحاح مؤلفه على بُعدي المقارنة والتشبيه. فقد استعملهما التميمي بكثرة وفي أكثر من موضع ومناسبة. فالمقارنة تأتي في سياق تشبيه سلوك المترجم لهم ببعض الأحوال والمقامات التي شاهدها أو عاشها أو سمعها عن بعض المتصوفة، خاصة المشارقة منهم، أو احتفظت ذاكرته بها، فهو كثيراً ما ينبهنا على أن هذا السلوك أو ذاك لهذا المترجم به يذكّره بما جاء من «أمثال

59- **المستفاد**، ترجمة 3

60- نفسه، ترجمة 6

61- **الروض العطر**، م.س.، ص 66 «عرف بالشيخ ابن حرزهم الشيخ {...} التادلي {...} في كتاب **التشوف** وأطال فيه كالتميمي»

62- **المستفاد**، ترجمة 6

العباد»[63] أو أقوال «الحكماء»[64] أو الحديث النبوي [65] أو بالسلف وبالتابعين [66] أو بسيرة المتصوفة[67]

ويبدو أن التميمي قد لجأ إلى أسلوب المقارنة ليس فقط للإضافة والتكميل، أو للمزيد من الإيضاح والإبانة، أو للتأييد والتقوية كأن يؤكد على معنى من المعاني في سلوك من سلوكات المتصوفة والعباد أو التمثيل له بما يؤكده، أو لإثبات صحة مكاشفاتهم وتزكيتها بالأمثلة والمقارنات؛ وإنما كذلك للتأكيد على البُعد السُّني في هوية المترجمين.

أما المجالات الجغرافية التي استقى منها المؤلف أمثلته الخاصة بسيرة العباد والصلحاء فهي مرتبطة بفضاء تحرك عباده ذاته : الأندلس وافريقية والمشرق الإسلامي، مع غلبة واضحة للمشرق ورجالاته في عدد التشبيهات التي أوردها. وهذا الأمر إن كان يؤشر على عمق التأثير المشرقي في التكوين العلمي والروحي للتميمي، وعلى ما بين الحركة الصوفية في المغرب والمشرق من تأثير عميق ومتبادل، فإن تلك التشبيهات لم تكن بريئة دائماً، وإنما كانت وسيلة التجأ إليها المؤلف لتأكيد مكانة متصوفة المغرب، وعلو باعهم في ميدان التعبّد والزّهد ومجاهدة النفس. حجّتنا في ذلك أن التميمي حينما ذكر للشيخ أبي عبد الله بن بوية أن «بعض عباد افريقية» لما حضرته الوفاة طلب من ولدِهِ أن يكفنه في جبة صوف، لأنه «خَتَم فِيهَا القُرْآنَ ثلاثَةَ آلافِ خَتْمَةٍ فِي سَوَادِ الليل فِي أعوامٍ»، ردّ عليه قائلاً : «لَوْ لا ما يَدْخُلُ عَليَّ مِنْ أَفْتَانِ العَمَلِ لَقُلْتُ لكَ كَمْ لي فِي

-63 المستفاد، ترجمة 22.32، 43، 78.

-64 نفسه، ترجمة 23

-65 نفسه، ترجمة 1، 55، 70

-66 نفسه، ترجمة 39، 44

-67 انظر : ترجمة 1، 7، 34.8، 37، 65.62، 70

سَوادِ اللَّيْلِ مِنْ خَتْمة». إلا أن موقف التميمي يفصح عن نفسه بجلاء أكبر حينما يقول عن الشيخ أبي علي المنصور بن فوقة، بعد أن تطرق لزهده ومجاهدته واخلاصة في التعبد : «ومَقامُ هَذَا العبْدِ أعْلَى من مَقَامِ الجَمَاعَةِ الَّذِينَ ذَكَر الإمَامُ القُشَيْري في رِسالتِهِ»[68]. وهذا الموقف المتمثل في الانتصار لمتصوفة المغرب وأوليائه يذكرنا بموقف مشابه دافع عنه ابن عربي الحاتمي في مقدمة «رسالة روح القدس» عندما تعرض للمناقشات والجدالات التي خاضها مع المشارقة بخصوص المذهب الصوفي للمغاربة (والأندلسيين) ودفاعه عنه أمام متصوفة الشرق الذين «يدعون أن أهل المغرب أهل حقيقة لا طريقة وهم أهل طريقة لا حقيقة»[69].

ج - أسلوب المستفاد

يبدو أن التميمي لم تكن له مواهب أو اهتمامات أدبية بقدر ما كان يريد أن يوصل لقارئه المعلومات حول الأولياء بالتصوير الواقعي عن طريق ذكر أخبارهم وقصص حياتهم وكراماتهم. وفي كثير من الأحيان نجد أن هذه الكرامات تروى بأسلوب سهل وبسيط بعيداً عن كل صقل أو تكلف؛ أو تحكى بكلام شبه عامي شديد الشبه بالحديث الشفهي[70]، حتى إنه ليخيل إلينا في بعض الأحيان أن التميمي أملى كتابه هذا شفهياً.

68- المستفاد، ترجمة 8

69- ابن عربي، رسالة روح القدس، ص5

70- المستفاد، ترجمة 4، 36، وليس التميمي وحده الذي استعمل هذه اللغة شبه العامية البسيطة في حكايات عباده، بل نجدها في أغلب النصوص المناقبية الأخرى . انظر : د. ابراهيم القادري بوتشيش، « الجوانب الخفية في حركة التصوف وكرامات الأولياء بالمغرب (العصر المرابطي- الموحدي نموذجاً)، ضمن كتابه المنشور تحت عنوان : **الاسلام السري في المغرب العربي**، سينا للنشر، 1995، ص 134-135
Halima Ferhat, "L'évolution de l'écriture hagiographique .. ", op.cit., p. 28.
Id. "Hagiographie et religion.. ", op.cit. p. 18

لقد أعرض التميمي عن طبع أخبار عباده بأسلوب «عالِم» وهو يهمُّ بنقل أخبارهم وكراماتهم من التداول الشفوي إلى التدوين الكتابي. ولكن هذا الأسلوب لا يخلّ بقيمته الأدبية ولا يضر بجمالية التعبير، لأنه يقدم لنا المعطيات في عفويتها وبأسلوب حي متدفق كثير الشواهد، كما يتجلى ذلك في كثير من الاستطرادات وحوارات الأشخاص. وهذا النص يحتاج دون شك إلى دراسة لسانية معمقة -لا تدخل في إطار بحثنا- تمكن من تأريخ بعض الاستعمالات اللغوية التي تقع على خط التماس بين اللغة العربية الفصحى واللغة العامية.

أكيد أن أسلوب التميمي لم يرْقَ أبداً إلى أسلوب من يصطنع الأدب أو يحترفه، إلا أنه يصبح في بعض الأحيان أسلوباً متيناً متماسكاً ومتدفقاً، عندما ينهل من قاموس المصطلح الصوفي، وخاصة في تقديمه لصفات عباده وزهاده في بداية ترجماتهم. إن إرادة الابتعاد عن التجريد والاقتراب من الواقع كانت محكومة -على ما نعتقد- بمتلقي الكتاب. فالتميمي لم يكن يتوجه به قطعاً إلى خواص القوم من فقهاء وأدباء وكتاب ومن هم على شاكلتهم، أو إلى الشيوخ المتمكنين ومن هم في معناهم، بل كان يتوجه به إلى عامة الناس، مما حتّم عليه تبني الوضوح والمباشرة والابتعاد عن الغموض والإبهام. وهو في هذا المستوى لا يخرج عن طبيعة أسلوب غالبية الكتب المناقبية الأخرى، سواء المغربية منها أو المشرقية [71].

د- الاستشهاد بالقرآن والحديث والشعر

لم يقع الاستشهاد كثيراً بالآيات القرآنية، بينما استشهد التميمي في مواضع شتى بالحديث النبوي أو بمعانيه. وهذا أمر ليس مستغرباً من رجل اشتهر قبل كل شيء بكونه

71- Halima Ferhat et H. Triki. "Hagiographie et religion ... op. cit. p.45

محدثاً وفقيهاً. ويأتي هذا الاستشهاد في سياق التأكيد على سنّية سلوك عباده في كل أشكاله ومواصفاته، وأن مواقفهم لا تزيغ عن النهج النبوي ولا تنحرف عنه.

إن توظيف المعطيات الدينية من قرآن وحديث وأقوال السلف من الصحابة والمتصوفة، هي ظاهرة لا ينفرد بها التميمي، إذ تدخل في إطار تقليد درج عليه هذا الصنف من المؤلفات ويرمي إلى البحث عن مشروعية الموضوع المتناول، وبناء على ذلك فإن المادة تستخدم لأجل إقامة الحجة على صحة موضوعها ومكانته في السياق الثقافي العام[72].

أما الشعر فالملاحظ أنه استشهد به في أكثر من مكان. ففي القطعة إثنا عشر مقطوعةشعرية ليس للتميمي منها أي نصيب. فقد سمعها المؤلف في غالبيتها من العباد المترجم لهم (6 مقطوعات) أو لم يفصح عن ناظمها (4 مقطوعات). لقد قيّد التميمي ما سمعه من غيره أو أنشدوه إياه دون أن يكون له نصيب شخصي من النظم الشعري. وقد نرى في هذه الشواهد الأدبية مجرد «استطرادات»؛ إلا أنها استطرادات هادفة، وعنصر في الكتابة اقتضته طبيعة الموضوع، مثلها مثل بعض القطع النثرية والأمثال. إذ على غرار الحديث أو أمثلة العباد وأقوالهم وحكمهم، فإن الاستشهاد بالنص الشعري يأتي في إطار المقارنة أو التذكير بحالة نفسية أو موقف روحي- تعبدي معين، باستثناء قصيدة رثائية واحدة وصفها بـ الحسنة» نظمها «الأستاذ أبو عبد الله محمد بن الجراوي» في رثاء أبي الحسن علي بن حرزهم.

72- H. Touati, "Les modèles d'écriture des manâqib maghrébines", in *Histoire et linguistique*, Coord. A. Sebti, Rabat, 1992, p. 58-61 "La sainteté s'y (le *hadith*) réfère autant pour asseoir sa légitimité comme héritière de la prophétie que pour mouler ses pratiques dans les renseignements de la tradition" p. 58

محمد منتاح،« الكتابة الصوفية : ماهيتها ومقاصدها»، مجلة كلية الآداب الرباط، ع 2، 1977،ص 8-9

وخلاصة القول إن التميمي -مثله مثل معاصره طاهر الصدفي أو اللاحقين به أمثال ابن الزيات والبادسي - قد نهج في مستفاده نهجاً يتسم بالواقعية ويصطبغ بالصبغة العملية، فهو لم يعتمد على الأدلة النظرية المجردة ولم يلجأ أبداً إلى الاغتراف من النظريات الصوفية، وإنما استند على المثل الحي والأفكار الواضحة والمعروضة بسهولة، واعتمد على النماذج البشرية؛ ولم يقدم لنا خطاباً مجرداً وإنما وضع أمام أعيننا أمثلة حية عن القدوة الحسنة المستمدة من نصوص القرآن وحياة الرسول «ﷺ» وسيرة الصحابة والتابعين، وعن المسلك الطيب في حياة هؤلاء الذين كانوا يعاصرونه من شيوخ ومتصوفة. وحين كان يتعلق الموضوع بالتدليل على سلوك والبرهنة على موقف فإن التميمي لم يكن يتجاوز إطار هذا النهج الواقعي، كأن يذكر بالآية التي تشهد له، أو بالحديث النبوي الذي يدعمه أو بأقوال العباد أو الصحابة أو بأعمالهم، أو يسوق المقطوعة الشعرية التي تجسد ذلك الموقف وتعبر عنه. أي أنه دعم خطابه بدعائم مستمدة من القرآن والحديث والشعر والحكم والأمثال والآثار... نظراً لما تلعبه هذه المقومات من دور محوري في الخطاب الصوفي[73].

73- A. Zeggaf, "Entre l'histoire et la littérature : le récit hagiographique", in *Histoire et linguistique*, op. cit. p.52

3/ مصادر التميمي

1- المصادر المباشرة والمصادر الخفية:

قدم صاحب «المستفاد» مائتين وخمسة وسبعين خبراً عن أوليائه في القطعة التي بين أيدينا، وهي أخبار لا مصدر لها سوى المؤلف نفسه ورواته. ومن خلال الوقوف على أنواع المصادر المعتمدة في جمع الأخبار ونقلها نلاحظ أن التميمي استقى معلوماته من مصادر متنوعة يمكن تصنيفها في خانتين : المشاهدة المباشرة والرواية الشفوية :

مصادر معلومات التميمي

مصدر الخبر	العدد	النسبة المائوية
مشاهدات المؤلف ومعايشته :	158	٪57,45
الرواية الشفوية	102	٪37,09
المصادر الكتابية	15	٪5,46
المجموع :	275	٪100

* المشاهدة والمعاينة :

مصدر المشاهدة والمعايشة المباشرة العيانية للحدث من قِبل المؤلف للشيوخ المترجمين.

ويمثل هذا المصدر أكثر من نصف الأخبار التي تضمها تراجم الكتاب (57,45٪)، مما يعطيه بامتياز خاصية «الأصل الذي لا مصدر له» سوى شهادة مؤلفه؛ إذ اعتمد التميمي على صلته الشخصية المباشرة في نقل أخبار المترجم لهم. فمنذ بداية القطعة تظهر لنا علاقة التميمي وطيدة وحميمية مع كثير من الشيوخ سواء الذين أدركهم وهو صغير أو الذين تتلمذ على يديهم أو تردد على مجالسهم أو وقف على أحوالهم بنفسه. وقد أورد التميمي أخبارهم مسبوقة بضمير المتكلم، وبأشكال متعددة من نوع : «أخبرني»، و«قال لي»، و«رأيته»، و«اجتمعت به»، و«كنت أجتمع معه»، و«مشيت إليه زائراً»، و«سمعت أنا منه»، و«رأيته وبت معه» و«جالسته كثيراً» و«أنشدني»... إلخ [74]. وقد أدمج التميمي في شهاداته «الخبر» وأثبت «الحوارات» التي دارت بينه وبين الشيوخ و«استشهد» بأقوالهم وأشعارهم وحكمهم، وقارنها بما اختزنته ذاكرته من مشاهد ومواقف، وما اكتسبته ثقافته من معلومات ... إلخ، كما دعمها المؤلف بما استقاه من شهادة رواته الآخرين، وذلك في أغلب تراجم «المستفاد». ولقد بلغت رواية المؤلف المباشرة مداها الأقصى في ترجمة الشيخ أبي يعزى حيث يؤكد التميمي قائلاً : «إنما أذكر في هذا الباب ما شاهدت أنا منه» [75]، ويؤكد ذلك في مكان آخر بقوله :

74- من الشيوخ اللذين نقل أخبارهم عنهم مباشرة نجد : محمد المهدوي، ابن يغمر، علي المكناسي، ابن لب السلاوي، أبو عمر لناسخ، ابن تاندلست، أبو يدو، أبو العباس الخشاب، ابن فوقة، ابن ملولة، ابن يبقى، ابن هراوة، الحاج الملاح، عيسى الأزدي، عمر الجنان، الفنكي، ابن صالح، قاسم القيسي، احمد المرادي، مسلم الحبشي، ابن الرمامة، موسى بن ابراهيم، علي بن حرزهم أبو يعزى، أبو مدين.

75- المستفاد، ترجمة 2

«وإنما أذكر في هذا الموضع ما شاهدته»[76].

ولا مجال للتشكيك بروايات التميمي هذه، لأنه يستحيل وضعها على محك المقارنة. إلا أنه من المشروع أن نرتاب في بعضها خاصة عندما يتطرق التميمي إلى ذكرياته البعيدة بالمشرق، أو عندما ترجع به الذاكرة إلى سن صباه وطفولته. ذلك أن الذاكرة قد تخونه في بعض الأحيان، وهذا أمر طبيعي عند شيخ كالتميمي وقت تأليف مستفاده في أخريات حياته.

* الرواية الشفوية

أما الرواية الشفوية فقد جمعت بين أربعة أنواع هي :

نوع الرواية الشفوية	العدد	النسبة المائوية
ذات السند المباشر :	66	٪64,70
ذات السند القريب :	20	٪19,60
ذات السند البعيد :	4	٪3,92
دون سند (أو مجهولة السند) :	12	٪11,77
المجموع :	102	٪100

76- نفسه، ترجمة 2

طبيعة أسانيد الرواية الشفوية عند التميمي

أ/ الرواية ذات السند المباشر، وتكون مسبوقة بقوله «أخبرني فلان، قال».
والملاحظ أن أغلب رواة التميمي في هذا المستوى تربطهم علاقة حميمية بالشيوخ المترجمين (صحبة، جوار، خدمة، تتلمذ) أو من أقاربهم أو ذويهم (ابن، ابن أخ، صهر)، بل إن هذه الرواية تبلغ في وثوقيتها درجة المشاهدة المباشرة، وتحديداً عندما يتعلق الأمر بنوع خاص من مخبري المؤلف كوالده قاسم وعمّه أبي العباس أحمد التميمي، أو حينما يستقي أخباره من الشيوخ أنفسهم الذين ترجم لهم في «المستفاد». أي حينما يتعلق الأمر بشهادة شيخ في شيخ آخر كان تربطه به صحبة أو رفقة أو خدمة. ذلك ما نجده بالخصوص في الأخبار التي استقاها من فم الشيخ أبي محمد قاسم بن محمد القيسي الذي يصفه بـ «الصديق» وخصه بترجمة أبرز فيها خصاله الروحية ومقامه، ومنه استقى أخباراً عن كل من الشيخ أبي يحيى المكلاتي، والشيخ أبي عبد الله القصري، والشيخ أبي يدو يعلى، والشيخ أبي معنصر، والشيخ أبي خليل مفرج بن حسن؛ أو كما هو الشأن بالنسبة للشيخ أبي الحسن على الزرهوني الذي استقى التميمي منه بعض أخبار أبي الحسن علي بن حرزهم. أو أخبار أبي عبد الله البلنسي التي استقاها من الشيخ أبي العباس بن رشيد[77] ، أو بعض أخبار الشيخ علي بن هراوة التي استقاها من الشيخ أبي عبد الله القصري ومن الشيخ عمر الجنان وكلاهما مترجم له في «المستفاد»[78].
والواقع أن تتبع هذه النقطة في كتاب «المستفاد» في كليته قد يسمح بتلمس شبكة العلاقات «المغلقة» التي كانت تجمع أولياء فاس فيما بينهم. إلا أننا لا نستطيع السير

77- المستفاد، ترجمة 46

78- نفسه، ترجمة11

بعيداً في هذا التحليل في ظل وجود مقاطع مفقودة من الكتاب.

ب / الرواية ذات السند القريب، وهي تلك التي استمد التميمي أخباره بشأنها من شيوخه الذين سمعوها من طبقة أخرى من الرواة، وتكون مسبوقة بقوله : «أخبرني فلان عن فلان قال»، ونجد فيها نفس خاصيات الرواية السابقة من حيث طبيعة العلاقة التي تربط الجيل الأول بالجيل الثاني من الرواة. كما نجد أنه أخذ أخبار عدد من المترجمين عن خدَمهم. فنجد مثلاً صيغاً من قبيل : «أخبرني فلان عن والده»، «أخبرني فلان عن والدته زوجة الشيخ»، «أخبرني فلان عن فلان وكان يخدم الشيخ» «أخبرني فلان عن ابن أخيه»، «أخبرني فلان عن جدته عن امرأة الشيخ»... إلخ

ج/ الرواية ذات السند البعيد، وتكون مسبوقة بقوله «أخبرني فلان عن فلان عن أشياخ البلد». وهي قليلة، ونرجح أن يكون التميمي قد استعملها فيما يخص أخبار الشيوخ الذين لم يعاصرهم لا هو ولا الجيل الثاني من مخبريه.[79]

د/ أخبار دون مصدر محدد، ونسبتها محدودة كذلك، ووردت بصيغة المبني للمجهول مثل قوله : «أُخبِرتُ عنه» (التي وردت في ثلاثة مواضع فقط). أو «ذُكر عنه أنه»، أو يبدأها بصيغ من قبيل : «أخبرني بعض الإخوان» أو «أخبرني بذلك من حضره وشاهده»، أو«أخبرني بعض الإخوان». وهي أخبار كان التميمي يريد إما أن يلقي بمسؤولية صحتها أو عدمها على «الآخر» أو أن مضامينها كانت متداولة وشائعة بين الناس الشيء الذي يجعلها من قبيل اللامشكوك في صحتها، كما توحي بذلك صيغة «أخبرني غير واحد من أهل البلد» التي استعملها التميمي أكثر من مرة في ترجمة أبي

79- لم يرد هذا النوع في القطعة المحققة، وإنما في الملحق. (كما نجد ذلك في ترجمة دراس بن ميمونة المتوفى سنة 357 هـ/967 م) المستفاد، ترجمة 82

الحسن علي بن حرزهم، أو «سمعت غير واحد من أصحابنا يقول» أو «أخبرني غير واحد من جيراني» أو «أخبرني غير واحد من أصحاب الفقيه»، بما يدل على أن التميمي كان يتحاشى الاعتماد على المصدر الوحيد. وقد يلجأ لاستخدام صيغ اليقين ودلالاته عندما لا يفصح عن هوية رواته، مثلما نجد في صيغ من قبيل : «أخبرني بعض أصحابنا ممن يوثق به»، «أخبرني الثقات عنه»، «أخبرني غير واحد من أهل البلد ممن له معرفة»، « أخبرني فلان عمن حدثه من الثقاة»، «أخبرني فلان عمن أخبره ممن يثق به»

ولقد تعامل التميمي مع أخباره ورواته بنوع من التحري، كما يعبر عن ذلك مثلاً في قوله : «وسمعته [ابن الرمامة] في بعض مجالسه يقول إما عن نفسه أو عمن حدثه، الشك معي أنه...»[80]. أو يشير إلى ارتيابه في صحة بعض الأخبار عندما يقول : «أخبرني الشيخ أبو محمد قاسم بن محمد بن الشيخ أبي عمران عرف بابن تاندلست، وكان من الصالحين، أدركته وصحبته ولم أسمع هذا منه»[81]، أو تعليقة على بعض الأخبار بصيغة التعجب مثل قوله : «إن هذا لعجب، لم أسمع مثل هذا»[82]. أو يقابل بين أكثر من رواية حول حدث واحد كقوله «كذا قال لي [فلان] وقال غيره...»[83]

وعموماً فإننا نجد التميمي يحاول إثبات صحة معلوماته باسناد أخباره إلى أصحابها وتحديد ملابسات الرواية : مثل الإشارة إلى مكان تلقي الخبر[84] وتاريخه[85] وذكر بعض الصفات الخاصة للمخبرين بما يثبت بعض مميزاتهم الدينية والعلمية كأن يصفهم بالنزاهة

80- المستفاد، ترجمة 76

81- نفسه، ترجمة 3

82- نفسه، ترجمة62

83- المستفاد، ترجمة 85

84- تلقى بعض معلوماته وهو بالإسكندرية. ترجمة 22، وكذا في ترجمة 74 : «أخبرني أبو اسحاق ابراهيم ... العجمي وقد اجتمعت به بالاسكندرية..»أو بمكة،(ترجمة 23)

85- المستفاد، ترجمة 26، 33

والموضوعية والتجرد، أو يصف المروي عنه بالفقه أو العلم، أو ببعض المميزات الأخلاقية كالصلاح والخير، وقد يذكر علاقته بالشيخ المترجم به وموقعه في الطائفة كأن يقول : «كان من أصحاب الشيخ»، أو «من خواص أصحابه»[86].

لقد أخذ التميمي أخبار عباده عما يزيد عن ستين من الرواة منهم أفراد من عائلته وكثير من شيوخه. إلا أن غالبيتهم أشخاص عاديون لا نعثر على أثرهم في كتب التراجم والطبقات المعروفة والمتداولة، بل إن المؤلف انفرد بذكر أغلبهم في «المستفاد»، وبذلك فإليه يرجع الفضل في احياء ذكراهم، إذ لا يعرفون إلا عن طريقه.

2/ المصادر الكتابية :

إذا كانت مادة كتاب «المستفاد» أصلاً لا مصدر له سوى التميمي ورواته، فمن الطبيعي ألا نعثر فيه على ذكر للمصادر المدونة التي قد يكون اعتمدها مؤلفه. فالتميمي لم يجد أمامه أي تأليف خاص برجالات الصلاح بمدينة فاس وأوليائها لينقل عنه أو يستعين به في التأريخ لأخبار عباد مدينته. فهو كان يطرق ميداناً بكراً لا نعرف أن أحداً سبقه إلى طرقه. صحيح أن المصادر تشير إلى بعض المؤلفات مثل تأليف متعلق «بالتعريف بأبي الحسن علي بن حرزهم وذكر فضائله وعلمه وكراماته»[87] وأن أبا الصبر أيوب ألف كتاباً عرّف فيه بالشيخ أبي مدين[88]، وأن أبا جعفر عبد الرحمان بن أحمد الأزدي المعروف بابن القصير، الذي رحل الى فاس وتوفي شهيداً سنة 576، «جمع مناقب من أدركه من أهل عصره»[89]، وأن أبا الحسن علي بن فرجون القرطبي المستوطن فاس

86- انظر الفهرس الخاص برواة التميمي

87- ابن قنفذ، أنس الفقير، م.س. 20

88- نفسه، 32 وينقل عنه ابن الزيات (التشوف، ص 319)

89- ابن الزبير، صلة الصلة، تحقيق د. عبد السلام الهراس وسعيد أعراب، ج 188/3

(ت. 601 هـ) «علم طويلاً بفاس... وكان ذاكراً تواريخ الصالحين وأخبارهم»[90] ، وأن محمداً بن أحمد بن جراح الأنصاري (توفي بفاس سنة 546 هـ)، نزل مدينة فاس وقعد بغربي جامع القرويين منها يدرس الفقه» وكان مشهوراً بـ«إيراد حكايات الصالحين» [91]... إلخ. وكل هذه المعطيات تؤشر على المكانة التي أضحت لرجال التصوف في البنية الاجتماعية والثقافية لمدينة فاس؛ إلا أن لا شيء يثبت أن التميمي نقل عن هذه المؤلفات أو اطلع عليها حتى، على افتراض أنها كانت متداولة. بل يخال لنا أن التميمي وهو يرصد وضعية التصوف ورجاله بمدينة فاس وما حولها من البلاد، كان في الواقع يعمل على تثبيت أخبار الزهاد والعباد كتابةً، أي ينقل أخبارهم ومناقبهم من التداول الشفوي إلى التدوين الكتابي. ويتأكد لنا ذلك من خلال ما أورده عن الشخصيات التي عاشت قبل القرن السادس (القرن الرابع والخامس الهجريين خاصة)، أي تلك التي اعتمد في استيفاء اخبارها على الرواية ذات السند البعيد، أي عن رواة رووها عن «أشياخ البلد»[92]

إلا أن التميمي قد اعتمد على بعض المصادر الكتابية بطريقة ضمنية دون الافصاح عن عناوينها أو عن مؤلفيها. ونسارع إلى القول بأن توظيف هذه «المصادر الخفية» لم يأت في سياق نقل المعلومات المتعلقة بالمترجمين، وإنما في سياق المقارنات التي أجراها بين الكرامات والمواقف الإنسانية والأحوال النفسية والروحية لأوليائه. لذلك كثيراً ما يلجأ المؤلف إلى استعمال عبارات تدل على التذكير بشيء أو التشبه به أو مقارنته بغيره، من قبيل «لقد ذكرني حاله بقول القائل»، أو «يذكرني حاله ما جاء من أمثال

-90 الذيل والتكملة، س، 376/5

-91 نفسه س، 5/ 583-584

-92 مثل ترجمته لدراس بن اسماعيل ولأبي جبل، وللغازي وللفتوح ولأبي جيدة...إلخ

العباد»، «ويشبه هذا ما روي عن فلان» «وتذكرت بحاله قول فلان»، «وفي قريب من هذا ما روي عن فلان» و«أشبهت هذه الحكاية ما ذكر عن فلان»...إلخ. إلا أن التميمي لا يحيل على مصادره حينما يستعمل هذه التشبيهات والمقارنات. ولقد تطلب منا الأمر القيام بقراءات واسعة في المتون الصوفية، والاستعانة بالأقراص الضوئية المدمجة المتضمنة للمؤلفات الكلاسيكية الخاصة بكتب الزهد والرقائق، لنمسك ببعض هذه المصادر الكتابية.

ومن المؤكد أن التميمي اطلع على «رسالة القشيري». فقد درس «باب الفتوة» منها وهو ما يزال صغيراً، وأورد منها قولة على لسان أحد المترجمين لهم. ويقول في مكان آخر «ومقام هذا العبد أعلى مقام الجماعة الذين ذكر الإمام القشيري في رسالته»[93]. إلا أنه في أماكن أخرى لا يصرح بالنقل عنها[94].

كما اطلع على «حلية الأولياء» لأبي النعيم الاصبهاني واقتبس منها[95] وقد يكون اطلع على كتاب «صفوة الصفوة» لابن الجوزي[96]، و«تهذيب الأسرار» لعبد الملك النيسابوري[97] ونقل عنهما، إلا أننا لا نستطيع الجزم بأنه نقل عن هذين المصدرين مباشرة أو بطريقة غير مباشرة.

والمؤكد هو أن التميمي اطلع جيداً على كتاب «رياض النفوس» لأبي بكر عبد الله المالكي، فقد نقل عنه دونما إشارة إليه أو إلى صاحبه ست حكايات على الأقل[98].

93- المستفاد، ترجمة 8

94- نفسه، ترجمة 37

95- نفسه، ترجمة 71،65

96- نفسه، ترجمة 22، 58

97- نفسه، ترجمة 37،36

98- نفسه، ترجمة 24،6، 43، 45

ولا نجد سبباً مقنعاً يفسر إحجام التميمي عن الافصاح عن عناوين الكتب التي يستعملها وعن مؤلفيها، وتعويمها في مناخ المجهول سوى إرادته عدم شحن مؤلفه بعلوم التصوف ومصادره والاقتصار على تراجم عباده مثلما نص على ذلك ابن الزيات التادلي لاحقاً عندما نبه في ديباجة تشوفه : «وجردت هذا الكتاب من علوم التصوف [...] فإن إحياء علوم الدين للإمام أبي حامد محمد الطوسي الغزالي، رضي الله عنه، هو المنتهى في ذلك»[99] . بل لبس في المستفاد ما يفيد بأن التميمي نقل عن شيخه أبي مدين بعضاً من حكمه أو نصائحه[100] التي أودعها في رسالتيْه «أنس الوحيد ونزهة المريد»[101] و«نصيحة للمريد»[102].

4/ محتوى الترجمات وبنيتها

تبدو التراجم لأول وهلة مختلفة جداً سواء بطولها أو بمحتواها. والمعلومات التي يقدمها التميمي عن الشخصيات المترجم لها هي معلومات غير متوازنة ومختلفة من حيث الكم، فهو قد يعطي الترجمة حقها وبأسلوب مركز ودقيق، وأحياناً يقتضب

99- التشوف، 36

100- وردت حكم أبي مدين في عدد من المصادر التاريخية كـ«أنس الفقير» و« البستان» لابن مريم، و« مسامرة الأبرار» لابن عربي...ويوجد مخطوط تحت عنوان «حكم أبي مدين» بالخزانة العامة بالرباط رقم 1019 د (ضمن مجموع ورقة 262-264) ويحتوي على مائة قولة لأبي مدين؛ ومن جهته يشير المقري إلى أن لأبي مدين «نظم مشهور بأيدي الناس»، نفح الطيب، 7/ 143

101- مخ. خ. ع. الرباط، رقم 1291 د (ضمن مجموع)، أنس الفقير..م.س. ص 18-20

102- مخ. خ. ع. بالرباط رقم 740 ق (ضمن مجموع) ورقة 458-464

المعلومات اقتضاباً وكأنه لا يستطيع إغفال صاحب الترجمة ولو على الأقل بالإشارة إلى خصلة واحدة من خصاله.[103] والملاحظ أنه كلما كان للمؤلف معرفة مباشرة بالمترجم به إلا وكانت ترجمته أكثر حيوية ومطرزة بسرد لأحواله وخصاله ولكراماته المختلفة ونبذ من كلامه (نموذج محمد المهدوي، أبي الحسن ابن حرزهم وأبي يعزى). وإلى جانب هذه الترجمات المطولة توجد أخرى مختصرة جداً. ومع ذلك تفصح الأخبار (أو الكرامات) التي يسوقها التميمي عن الصفة الرئيسية للمترجم لهم وتفصح عن ميولهم وصفاتهم. وعلى الرغم من تباينها الظاهر فإن ترجمات «المستفاد» تتكون من عناصر مشابهة وشبه ثابتة. فالترجمة النمطية عند التميمي تتكون من ثلاثة عناصر أساسية :

1/ اسم المترجم له ولقبه (وأصله في بعض الأحيان)

2/ صفاته ومزاياه

3/ أخباره وكراماته

وهي بذلك لا تستجيب إلا جزئياً لثوابت الترجمة المناقبية النموذجية كما أوضحتها البحوث الحديثة[104].

أ) ألقاب الشيوخ وصفاتهم :

من اللافت للانتباه أن التميمي لم يترجم لأية امرأة فيما وصلنا من «المستفاد». وأولى عناصر الترجمة «التميمية» تتمثل في مجموعة من النعوت الذي تسبق اسم

103- انظر مثلاً ترجمة سعيد بن حنين والشيخ الفتوح والشيخ أبو الخير

104- انظر عن هذه الثوابت : د. عبد الله المرابط الترغي، «كتب التراجم العامة وكتب المناقب خلال عصر المولى اسماعيل» القسم الثاني، مجلة المناهل، عدد 56، 1997، ص 9

المترجم به. والنعت الأكثر استعمالاً هو : «الشيخ» (47 مرة) أو «الشيخ الفقيه» (21 مرة). في حين أورد ثلاثين ترجمة مجردة من أي نعت، وإن كان نعت «الشيخ» يرد في ثنايا الترجمة. وقد حلى التميمي بعض المترجمين بـ «الشيخ الحاج» أو «الشيخ الخطيب» أو «الشيخ الأستاذ» أو «الحاج»[105] فقط مجرداً من كل صفة أخرى. في حين لم يورد حتى اسم أحد المترجمين مكتفياً بالقول «ومنهم رجل خياط». كما لم يضْف التميمي على شيوخه الذين تتلمذ عليهم أوصافاً خاصة، بل إنه لم يزد على أن وصف شيخه أبي يعزى بـ «الشيخ» قبل أن يحلّيه بلقب «شيخ المغرب»[106]، وكذلك بالنسبة لأبي مدين الذي نعته بـ «شيخ الشيوخ»، أو شيخه ابن الرمامة الذي يقول عنه إنه «كان من كبار الشيوخ»[107].

والملاحظ أن التميمي لم يستعمل بتاتاً نعت «الصوفي» بالنسبة لعباد فاس. والمرة الوحيدة الذي استعمله فيها نجدها متعلقة بأحد متصوفة المشرق، وهو بالذات من أصحاب الخوانق ببلاد خراسان[108]. كما أنه لم يستعمل بتاتاً بعض الألقاب التي نجدها في مؤلفات مناقبية أخرى مثل : «الولي»، أو «العارف» أو «المحقق» أو «الإمام» أو «القدوة»، كما لم نعثر على لقب «القطب». وبالمثل لا نعثر على مصطلحات من قبيل «البهلول» و«الموله» و«المجذوب» و«الهائم» وما شابهها[109].. أو بعض الممارسات من

105- من اللافت للانتباه أن نعت «الحاج» لم يرد في أية ترجمة من تراجم « السر المصون» لطاهر الصدفي

106- المستفاد، ترجمة2

107- المستفاد، ترجمة 76

108- المستفاد ، ترجمة 62

109- انظر عن مفهوم هذه المصطلحات وتطورها: رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ج1، بيروت، مكتبة لبنان، (سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية)، 1999

قبيل السماع والرقص والشطح وإلباس الخرقة [110]... إلخ التي انتشرت في وسط متصوفة الفترات اللاحقة، وخاصة في مؤلفات القرن السادس عشر للميلاد [111]. إن دراسة تصنيفية إنطلاقاً من ألقاب الشيوخ ومرتبتهم في هرمية السلم الصوفي لا تتناسب ومؤلف من نمط «المستفاد». فالشيوخ المترجم لهم هم أكثر تعقيداً من أن يدخلوا ضمن فئات أو أصناف معينة.

إن الأوصاف الدقيقة التي استعملها التميمي في تقديم شخصياته سمحت له بالتعبير بشكل عميق وجيد عن الخصائص الأكثر تعبيراً عن مترجميه الروحية وعن مميزاتهم وفضائلهم، أو المعارف التي وصلوا إليها ودرجاتها [112]. كما أن استخدامها دون غيرها يفصح عن اهتمامات المؤلف السنية وإلحاحه على أن المترجم لهم هم بخصائل السلف الصالح يقتدون. فمن اللافت للانتباه أن المصطلحات المرتبطة بالتصوف الباطني والأذواق قليلة إن لم نقل أنها منعدمة، مثلها مثل المفردات المتعلقة بالمعرفة الصوفية (كالحقائق[113]، واليقين[114]، والوجود[115]).

من جهة أخرى يصعب تدقيق بعض المصطلحات والأوصاف المستعملة بمعزل عن أي

110- ترجع أولى الاشارات إلى الخرقة لبدايات التصوف المغربي : إذ نجد من يرفع سند أبي الحسن الشاذلي في لبس الخرقة إلى الشيخ أبي مدين، ولبس أبو مدين الخرقة من أبي يعزى ولبسها أبو يعزى من أبي شعيب السارية. (الصومعي، **المعزى**..م.س. ص348.) وتتردد الإشارة إلى لبس المرقعات في نصوص **التشوف** (مثلاً : ص 106-176-181-367-369-370-377-437-439...)

111- عبد اللطيف الشاذلي، **التصوف والمجتمع** ... م. س. ص 84-88

112- مثلاً يقول التميمي عن الشيخ أبي يحيى اللماني «أنه أدرك الصناعة الكبرى، وأنه واصل»؛ وعن الشيخ ابن الحداد يقول أنه «من أهل المعرفة... مع طريقة في التصوف ومعرفة علمه»

113- **المستفاد**، ترجمة 73

114- نفسه، ترجمة 3

115- نفسه، ترجمة 78

إطار تفسيري أو مذهبي لها. ومن ذلك ما نجده في عدد من التراجم التي تتكرر بها عبارات من قبيل : «أوصاف هذا الشيخ كلها جميلة حسنة» أو «فضائله وأوصافه جميلة»، أو «أحوال هذا الشيخ عالية ومذاهبه جميلة».. إلخ. ومن خلال فهرس المصطلحات الصوفية يمكننا الوقوف على المصطلحات التي يستعملها المؤلف سواء تلك المتعلقة بروابط التلمذة : (مثل أخوة، إخاء، صحبة) أو بالخصال الروحية : (إرادة، زهد، ورع، فقر، استقامة، توكل، استسلام، أخلاق، فتوة) أو بالادراكات : (الخاطر، الإدراك، الاطلاع، الكشف، المكاشفة، المحادثة، المكالمة، المخاطبة، الشهادة، الرؤيا، سماع الكلام)، أو تلك التي تسمح بضبط موقع المريد في الطريقة أو بداية سلكه لطريق التصوف، من قبيل : (سلوك، بدايات، مجاهدات، رياضات، معاملات، سياحة، خلوة...).

ب) الكرامات وطبيعتها :

أما الكرامات فقد وردت في بعض التراجم، ولم ترد في أكثر من نصف عدد المترجم لهم (54,87٪). فقد نص التميمي صراحة في أربع وعشرين ترجمة [116] (أي حوالي 30٪ من التراجم) على أن أصحابها ظهرت لهم «كرامات» أو كانت لهم «مكاشفات» أو «براهين» أو كانوا «مجابي الدعوة». في حين أورد كرامات ثلاثة عشر شيخاً (15,85٪) دون أن ينص صراحة على أنهم أصحاب كرامات [117].

والملاحظ أن التميمي لم يسرف في إيراد مناقب مترجميه وكراماتهم ومكاشفاتهم، فقد اقتصر على إيراد كرامة واحدة أو إثنتين في غالب الأحياء، على الرغم من تأكيده

116- ترجمة رقم :76،75،68¨69،59¨62،55،46،45،33،29،28،27،19،18،15،14،11،9،7،6،3،2

117- مثلاً ترجمة رقم : 75،57،55،44¨51،42،41،38،30،12،10،5

أن المترجم له صاحب «كرامات» بصيغة الجمع. أو أنه «كثير الكرامات». وكأنه كان يتهيب انتقادات المعارضين والمنكرين كما يدل على ذلك إحجامه عن ايراد مزيد من كرامات بعض الشيوخ لأنها -حسب قوله- «لا يمكن أن تودع في الكتب لكثرة المنكرين لذلك»، مع العلم أن أغلبية الكرامات التي يتضمنها «المستفاد» لا تنحو منحى الغلو ولا تنطوي على كثير من مظاهر خرق العادة.

ويمكن القول إن التميمي يستعمل في تقديمه للمترجم لهم المفردات والمصطلحات والأوصاف والنعوث الدقيقة الدالة لإبراز مزاياهم أكثر مما يعتمد على إيراد حكاياتهم وكراماتهم. على أن أهم التراجم التي وردت فيها الكرامات هي ترجمة أبي يعزى، وأبي الحسن علي بن حرزهم والشيخ محمد الأزجاني وأبي خزر يخلف ومحمد بن معلى. ويمكننا حصر الكرامات الورادة في القطعة، أو تلك التي عدّها المؤلف كرامة في محورين إثنين :

1 - *كرامات متعلقة بالطبيعة* : من قبيل طي الأرض، وخرق حدود الزمن بما في ذلك مثلاً الانتقال إلى الأماكن البعيدة في وقت قصير جداً، والظهور في عدة أماكن، أو الحج كل سنة، واستدرار الغيث، وإزاحة الحواجز الضخمة عن الطريق، والاستظلال بسحابة تحت الشمس المحرقة، وإرواء الأصحاب الماء العذب من داخل البحر، ورؤية الأولياء الطائرين أو الماشين على الماء، والتنبؤ بقدوم المطر، وإخراج الحوت من الوادي باليدين، وإخراج الجن من جسم الانسان، ومعرفة حلول الفجر من مكان مظلم، ومغادرة المدينة وأبوابها مغلقة، والاحتجاب عن رؤية المطاردين...إلخ.

2 - *كرامات متعلقة بالإنسان والحيوانات* : من قبيل : إبراء العاهات وإشفاء المرضى (من إنسان وحيوان)، وترويض الحيوانات المتوحشة، وأكل نبات الدفلى، وتسهيل الولادة

والتنبؤ بجنس المولود، والاطلاع على ما تخفي الضمائر من قول وفعل، وتسليط النكبات والأمراض على المعتدين، والدعاء على شخص ما بالموت فيموت، أو بالحريق فتحترق القرية، ورد أذى الظلمة، والتصدق بالقمح دون أن ينقص مكيله، وتقطيع الثوب من الشقة دون أن ينقص طولها، ومعرفة الطعام الذي به شبهة، وإحضار الطعام في غير موسمه أو دون تهييئ مسبق وحصول البركة فيه، والتنبؤ بالمستقبل كالإخبار بموعد وفاته أو بقدوم شخص... إلخ.

ومن البين أن كل كرامة قابلة لأن تؤول لاستخراج دلالاتها الباطنية التي قد تجد ما يسندها في المعطيات الواقعية[118]، لأن الاستفادة من مادة كتب المناقب استفادة كاملة ،استنطاقها استنطاقاً سليماً لن يتأتيا إلا عن طريق توظيف بعض الأدوات الإجرائية لعلوم اجتماعية مختلفة، وخاصة السيمياء واللسانيات وعلم الإناسة، في قراءة الكرامات. ذلك أن هذه الأخيرة تتضمن لغة رمزية تحمل دلالات معيّنة[119]. لذا نبه بعض المشتغلين بالنصوص المناقبية إلى وجوب النظر إلى مادتها «على أساس التوفيق بين

118- ذلك ما قام به بعض الباحثين اعتماداً على المنهج السيميائي، وعلى رأسهم د. ابراهيم القادري بوتشيش (**المغرب والأندلس في عصر المرابطين**. م.س.، ص 141-150)، و د. محمد مفتاح (**الواقع والممكن في المناقب الصوفية**»، ضمن كتاب **التاريخ وأدب المناقب**، م. س. ص 29-42، و د. عبد الفتاح كيليطو، «**الولي والجمل**» ضمن نفس الكتاب السابق، ص 43-49 وعبد اللطيف الشاذلي، **التصوف والمجتمع**.م.س.

119- انظر القراءة الدلالية التي قام بها الدكتور ابراهيم القادري بوتشيش للكرامات في العصر المرابطي، (**المغرب والأندلس**... ص 141-144؛ وكذلك دراسته حول «**واقع الأزمة والخطاب « الاصلاحي» في كتب المناقب والكرامات**.. ضمن كتاب **الاسطوغرافيا والأزمة**، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، الرباط، 1994. ص 29-50؛ ودراسته بعنوان : «**الخطاب الاجتماعي في الكرامة الصوفية بالمغرب خلال عصري المرابطين والموحدين : مساهمة في دراسة الفكر الاجتماعي للبلدان المتوسطية**»، ضمن كتاب : **جوانب من التاريخ الاجتماعي للبلدان المتوسطية خلال العصر الوسيط**.- منشورات كلية الآداب -مكناس، المحمدية، 1991، ص 97-114

قراءة داخلية تحاور الرموز والمضمون الثقافي، وبين قراءة خارجية توظف موقع الكرامة في سياقها الحدثي»[120]. ومع تسليمنا بنجاعة المزاوجة بين القراءتين، فإننا نؤكد أن تأليف كتب المناقب يتم في سياق تاريخي محدد يتطلب بدوره توضيحاً. فالاستفادة من مادتها تحتم كذلك «تجاوز الرواية إلى مضمونها وسياق إنتاج هذا المضمون»[121]؛ أي أن الأمر يتطلب قراءة المادة المناقبية قراءة تاريخية[122]، إذ هي وحدها الكفيلة بتحديد الواقع الذي انبثقت منه الكرامة التي تعتبر ابنة شرعية لمحصلة ظروف تاريخية معينة.

والواقع أن بعض الدراسات الحديثة التي سارت على هذا النهج وحفرت في بواطن الكرامات لاستخراج مضمراتها ومعانيها الثاوية خلف رموزها قد رسمت مساراً جديداً في توظيف المادة المناقبية وجددت كثيراً من معطيات البحث التاريخي، بحيث لم يعد بإمكان كل مهتم بتاريخ الغرب الإسلامي أو مشتغل على هذه المادة تجاهل اسهامات

120- عبد الاحد السبتي، «أخبار المناقب ومناقب الاخبار»، ضمن كتاب التاريخ وأدب المناقب، م. س. ص. 112 وكذلك ابراهيم القادري بوتشيش، «الخطاب الاجتماعي في الكرامة الصوفية بالمغرب خلال عصري المرابطين والمواحدين». ضمن كتاب " جوانب من التاريخ الاجتماعي للبلدان المتوسطة خلال العصر الوسيط ص . 79

121- أحمد التوفيق «التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبي يعزى»، ضمن كتاب التاريخ وأدب المناقب، م.س. 84، وكذلك ابن الزيات التادلي، التشوف إلى رجال التصوف، ..م.س.، ص 18 من مقدمة التحقيق

122- للمقارنة انظر

- Garcin J.C., "Histoire et hagiographie de l'Egypte musulmane" in *Espace,, pouvoirs et idéologie de l'Egypte médiévale*, Variorum Reprints, London, 1987, p.288

تلك الدراسات[123] .

5/ فإلى أي نمط ينتمي كتاب «المستفاد» ؟

إن المعلومات التي يقدمها التميمي حول عباده تسمح عموماً برسم الصورة الروحية للشخص المترجم له وفي بعض الأحيان تسمح بتتبع مسار حياته الروحية والصوفية. إلا أن ابن عبد الكريم التميمي لم يقتصر على ذكر «العباد» كما ورد في عنوان كتابه، وإنما ترجم فيه كذلك لمن اتسم بالخير والفضل سواء كان من المنقطعين إلى العبادة والخلوة أو من العلماء المدرسين أو من الفقهاء أو القضاة[124]. فتحت مصطلح «العباد» حشر التميمي ما أدخله ابن الزيات في معنى «رجال التصوف» عندما قال في طالعة كتابه التشوف : «وإن كان مشتملاً على أضراب من أفاضل العلماء والفقهاء والعباد والزهاد

123- انظر مثلاً دراسات د. بوتشيش، «واقع الأزمة والخطاب «الإصلاحي» في كتب المناقب والكرامات»..م.س.، ص 25-50، نفسه، المغرب والأندلس...م.س.، 140- وما بعدها، محمد مفتاح، «الواقع والممكن في مناقب الصوفية»، ضمن كتاب التاريخ وأدب المناقب، م.س.، 29-42؛ عبد الفتاح كيليطو، «الولي والجمل» ضمن نفس الكتاب السابق الذكر، ص 43-50، نللي سلامة العامري، الولاية والمجتمع مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لافريقية في العهد الحفصي، تونس 2001، ص 321-349؛ عيسى لطفي، أخبار المناقب في المعجزة والكرامة والتاريخ، تونس 1993؛ وقد درس د. حسن البدراوي أنواع الكرامات وتواترها في كتب المناقب المغاربية.

H. Elboudrari, " Ce que les saints promettent et transmettent", Conference on the "*Transmission of Religious Culture in Islam*", Princeton, 1989

وهذا التجديد نعثر على مثيله في الدراسات الأوروبية، ومن آخرها :

Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age, Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, Publications de la Sorbonne, Paris, 1995

124- محمد المنوني، المصادر العربية لتاريخ المغرب...م.س.ص 55

والورعين وغير ذلك من ضروب أهل الفضل، فإن اسم الصوفي يصدق على جميعهم»[125]. وإلى شيء من ذلك يشير أحمد زروق عندما اعتبر أن مصطلح صوفية يشتمل كلا «من العابد والزاهد والعارف»[126]

وعلى الرغم من هذا التنوع البين في أصول المترجمين، فإن قاسمهم المشترك هو علاقتهم بمدينة فاس أو نواحيها؛ ولادة أو إقامة أو دراسة أو عبوراً أو مدفناً..

وإن كان بعض المؤلفين القدامى قد صنفوا كتاب التميمي ضمن المؤلفات التاريخية[127] فمن المؤكد أنه ينتمي إلى صنف «الترجمة الإخبارية العامة» التي تقصد إلى «رصد ما يتعلق بالشخصيات التي لها وجود بارز في بيئتها، إما علماً أو أدباً، وإما سياسة ووجاهة، وإما صلاحاً وبركة»[128]. إلا أنه ليس هناك نمط واحد لكتابة الترجمة. فأصنافها تتعدد بتعدد مواضيعها، وقد ميز الدكتور عبد الله المرابط الترغي بين خمسة أصناف من الترجمة على الأقل[129]. ففي أي صنف ندخل كتاب «المستفاد»؟ قد نبادر إلى القول بأن كتاب «المستفاد» يدخل ضمن صنف «الترجمة الصوفية» و«الترجمة البلدانية» ويقترب من «الترجمة البرنامجية». ذلك أنه من الجائز جداً أن نصنف «المستفاد» في خانة «الترجمة البلدانية الإقليمية» أي تلك التي «تختص بالتواريخ البلدانية أو المحلية فتعرف بالرجال الذين يثبت انتماؤهم إلى بلد معين أو حلولهم به. وميزتها أنها لا تختص بصنف معين من الرجال وإنما بتنوع رجالها [...] وأهم

125- التشوف، ص 34

126- أبو العباس أحمد زروق، قواعد التصوف، المطبعة العلمية، مصر، 1318 هـ، القاعدة رقم 20، ص 8

127- ابن الخطيب، الاحاطة، ج 1، ص 83

128- د. عبد الله المرابط الترغي، «كتب التراجم العامة وكتب المناقب خلال عصر المولى اسماعيل (1082 هـ- 1139 هـ)»، مجلة المناهل، العدد، 51، 1996، ص64

129- أوضح د. عبد الله الترغي خصائص هذه الترجمات في مقاله «ابن الخطيب في كتابة الترجمة»..م.س.، ص 210-211، وفي أعلام مالقة،... م.س. ص 11-12 (من مقدمة التحقيق).

نقرة تشترك فيها كل تراجم التواريخ البلدانية هي التنصيص على انتماء الرجل المترجم به إلى البلد إن كان أصلياً أو الحلول به إن كان طارئاً ليكون ذلك سبب ذكره»[130].

و«المستفاد» ليس الكتاب الوحيد من نوعه الذي يصنف ضمن هذا النوع من الترجمة، فهناك كتب يبدو من خلال عناوينها أنها على شاكلته تم تصنيفها في خانة «الترجمة البلدانية الإقليمية» مثل «كتاب في أخبار الزهاد والعباد بالأندلس» لابن عفيون الغافقي (ت. بعد 584 هـ/1188-1189م)، وكتاب «أنوار الأفكار فيمن حل جزيرة الأندلس من الزهاد والأبرار» لأبي العباس بن الصقر (ت. 569 هـ/1173-1174م) وكذا «أخبار ومناقب من دفن من الصالحين بقرطبة» لأبي القاسم بن الطيلسان (ت. 642 هـ/ 1244-1245م) [131]

ومن الممكن كذلك أن نصنف «المستفاد» ضمن «الترجمة البرنامجية» التي «يصوغها الرجل لأشياخه خاصة، فيستقي موادها من مواقفه الخاصة ومن معايشته للمترجم به ومشاهداته له في العموم» [132]. فالتميمي ترجم في مستفاده لأشياخه الذين تتلمذ عليهم وسافر معهم وأقام بصحبتهم، ويذكر المؤلفات التي أخذها عنهم أو سمعها منهم، وما أنشدوه من شعرهم ... إلخ. أي نجد به نفس المستويات التي نجدها في «بغية الراغب ومنية الطالب» وهو «برنامج» ألفه أبو الحسن بن مؤمن علي بن عتيق الأنصاري، قرين صاحب «المستفاد»، إذ توفي بفاس سنة 598 هـ /1201-1202م، و«عرف فيه أحوال رجاله الذين روى عنهم وذكر أخبارهم ومناقبهم ومراتبهم في العلم وسيرهم

130- د. عبد الله الترغي، ابن الخطيب في كتابة الترجمة، م.س. ص 211، نفسه، مقدمة تحقيقه لكتاب أعلام مالقة، ص 12

131- أعلام مالقة....م.س. ص 14 من مقدمة المحقق

132- د. الترغي، ابن الخطيب... م. س. نفسه، 210؛ أعلام مالقة، م.س. ص 12

وأخلاقهم وأسند عن جمهورهم أحاديث وحكايات وأناشيد وأدعية وطرفاً مستطرفة» [133]

وقد يكون «المستفاد» أقرب إلى «الترجمة الذاتية»؛ إذ لا يكتفي المؤلف بإعطائنا بعض المعلومات الخامة حول عدد من الشخصيات، وإنما يبسط أمامنا تجربته الروحية الشخصية وتجربة رفاقه وشيوخه. فنجد في «المستفاد» معطيات وجزئيات قيمة عن شخصية محمد التميمي في مختلف مراحلها منذ حقبة الصبا إلى حين اكتمالها مبعثرة في مختلف تراجم الكتاب. وهي معلومات وردت مكتوبة بقلمه هو، ولو أنه لم يكن يقصد إليها قصداً.

إلا أن «المستفاد» هو أقرب إلى «الترجمة الصوفية» أو «المنقبية» الجماعية [134] التي «يصوغها المؤلف بقصد تقريب المترجم به وهو في إطار انتمائه إلى رجال التصوف أو ممارسته له. فتركز موادها على ذكر الكرامات والمناقب وتعرض سلوك المتصوف وعبادته ومواقفه وأقواله ومعاملته للشيوخ والمريدين» [135]

والملاحظ أن التصنيف الذي أورده الدكتور عبد الله الترغي للترجمات يستند على عنصر أساس ألا وهو «القصد» الواعي و«الغاية» المُفصَح عنها من التأليف. وغياب هذا العنصر هو الذي يُبعد «المستفاد» عن الترجمات البرنامجية والبلدانية والذاتية، على الرغم من أنه يضم كثيراً من عناصر هذه الترجمات، ويقرّبه أشدَّ القرب من الترجمة المناقبية أو كتب المناقب بصفة عامة، التي يتحدد موضوعها الأول -وليس قصدها- ببسط «سير الصلحاء وتراجم الأولياء مع التوسع في ذكر كراماتهم ومناقبهم،

133- الذيل والتكملة، السفر الخامس، ص 260، 264

134- الهدف في الترجمة المناقبية هو إبراز «مآثر المترجم به وذكر أخبار تتحقق من خلال أحداثها مناقبه وكراماته»، انظر : د. عبد الله المرابط الترغي «كتب التراجم العامة وكتب المناقب خلال عصر المولى اسماعيل..»، المناهل، 56، 1997ص 5

135- نفسه، أعلام مالقة، ص 12

والتعرض لسرد أشياخهم وعد أصحابهم وأتباعهم»[136].

وبناء على ما سبق فإنه لا يمكننا تشبيه «المستفاد» بكتب البرنامج أو الفهارس أو كتب الطبقات أو معاجم الشيوخ، وهي التي تقدم معلومات كرونولوجية وبيوغرافية صارمة حول المترجمين[137]. كما لا يمكننا تشبيهه بكتاب في التصوف ولو أنه يحتوي على بعض المعلومات حول المذهب. إن «المستفاد» غير قابل للتصنيف النمطي، بما أنه يقترب من كل هذه الأصناف دون أن يندرج تحت أي واحد منها.

ويمكننا أن نشير إلى أنه عكس ما نجده في «التشوف» من ضبط للتواريخ فإن «المستفاد» لا يورد تواريخ إلا لماماً (في ثماني ترجمات فقط). كما أنه لم يعتن بترتيب تراجمه كرونولوجياً في إطار «مراحل زمنية متعاقبة» ليتم ضبط سلسلة الأشياخ وطريقتهم واستمرار الرابطة بين الشيوخ والأتباع والتلاميذ.

ولعل المرء يتساءل عن النموذج الذي احتذاه التميمي في كتابة وتأليف مؤلفه حول عباد وأولياء فاس. إن السؤال يأخذ مشروعيته ليس فقط من كون صاحبه لم ينقل أخباره عن مصادر كتابية، وإنما لأنه قد يكون ليس مسبوقاً في هذا الميدان التأليفي بالمغرب الأقصى على الأقل. ونعتقد أنه لا يمكن التسليم بأن التميمي تأثر بأبي النعيم

136- د. محمد بنشريفة، حول كتاب بهجة الناظرين لابن عبد العظيم الزموري، دعوة الحق، عدد، 262، ص 6

137- انظر مثلاً كيف تسرع محمد مسعود جبران وصنف كتاباً مناقبياً هو «سبك المقال في فك العقال» لابن الطواح ضمن دائرة كتب البرامج والمشيخات، لأن مؤلفه -حسب المحقق- «ذكر في سياق تراجمه شيوخه ومن تلقى عنهم العلم»، وضمن كتب التراجم «لأنه ترجم فيه شخصيات تونسية ومغاربية وأندلسية» (ص. 31)

الأصبهاني كما ينص على ذلك الدكتور محمد بنشريفة [138]، أو كما قد يستنتج من كلام الأستاذ أحمد التوفيق [139]. فبنية تراجم الكتابين مختلفة اختلافاً بيناً. ونعتقد جازمين أن التميمي لم يتأثر بـ «حلية الأولياء» بقدر ما تأثر بكتاب «رياض النفوس» للمالكي. فقد نسج على منواله ومشى على هديه في تراجمه. ومن المعلوم أن كتاب «رياض النفوس» قد عرف انتشاراً واسعاً بالغرب الإسلامي. فقد اعتمده مثلاً أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي (ت. 525 هـ/1130-1131م) ونقل عنه في كتابه «الحوادث والبدع» [140]. وفي نفس الحقبة تقريباً نجد أن القاضي عياض بن موسى اليحصبي(ت. 544 هـ/1150- 1149م) يعتمد الكتاب اعتماداً كلياً في تراجم علماء المالكية من أهل افريقية [141]. ثم إن التميمي قد استقر مدة في افريقية، ولا يستبعد أن يكون قد اطلع على كتاب «رياض النفوس» هناك أو بمدينة سبتة خلال إقامته بها طالباً للعلم. ثم إن نَفَس «المستفاد» وأسلوبه ومنهجه وبنية تراجمه تشبه كثيراً نَفَس «رياض النفوس» وأسلوبه ومنهجه وبنيته العامة، بل تتطابق معها في أوصاف العباد ونعوتهم، بل إنهما ينهلان من نفس القاموس اللغوي والصوفي، ناهيك عن أن التميمي قد نقل من «رياض النفوس» كثيراً من النصوص بحرفها ولو أنه لا يصرح بذلك كما أوضحنا سابقاً.

138- «وهؤلاء المؤلفون الثلاثة [التميمي والتادلي والبادسي] اقتدوا في الحقيقة بأبي النعيم وقلدوا صنيعة في حلية الأولياء» (د. بنشريفة، «حول المستفاد»..م.س.، ص 30)

139- العشرف، مقدمة التحقيق ص 15-17 وكذلك مقاله «العصوف بالمغرب..م.س. انظر في ذلك مانياس فرانسيسكو

Francisco Rodriguez -Mañas, "Agriculture, Sufism and the State in the Tenth/ Sixteenth Century Morocco", in, *B. S. O.A. S.*, Vol. LIX, Part 3, 1996, p. 452

140- أبو بكر الطرطوشي، كتاب الحوادث والبدع، تحقيق محمد الطالبي، تونس، 1959 (فهرس الكتب)

141- انظر : محمد الطالبي، تراجم أغلبية مستخرجة من «المدارك»، تونس، منشورات الجامعة التونسية، 1969

المبحث الرابع

جغرافية أولياء المستفاد

1/ الأصول الجغرافية لعُباد فاس

2/ الأندلسيون بفاس

3/ أولياء فاس بالمشرق الإسلامي

أ- عباد فاس ببلاد مصر والشام

ب - أولياء فاس في بلاد الحجاز

1/ الأصول الجغرافية لعباد فاس

لقد عرف التميمي خلال حياته عدداً كبيراً من العُباد من مختلف التوجهات والأصول. إلا أن طريقة إيرادهم في مؤلفه لا تخضع لضابط زمني أو مجالي محدد، كما أنه لا يشير دائماً إلى هوية عباده وأوليائه. وليس سهلاً معرفة أصولهم الجغرافية أو الإثنية انطلاقاً من معطيات ترجماتهم. فقد اقتصر التميمي في غالب الأحيان على ذكر اسم المترجم له وأوصافه دون الإفصاح عن أصله الجغرافي أو انتسابه القبلي. فما كان يهم صاحب «المستفاد» هو الجانب الروحي التعبُّدي للشيوخ المترجم لهم أكثر من محتدّهم العائلي أو الجغرافي، وهو الجانب الذي اهتمت به كتب التراجم بامتياز.

الأصول الجغرافية لأولياء المستفاد

المكان	العدد	النسبة المائوية
فاس	74	٪ 64,34
الأندلس	15	٪13,04
أحواز فاس	23	٪20
افريقية، المغرب الأوسط	3	٪2,6
المجموع :	**115**	**٪100**

واستناداً إلى حرفية عنوان الكتاب نفسه نجد أن مدينة فاس تقع في مركز اهتمام التميمي . فأغلب المترجم لهم هم من سكانها (ولادة أو إقامة أو عبوراً)، أو من أحوازها، غير أن التميمي لم يوضح -في ما وصلنا من «المستفاد»- حدود المجال الجغرافي الخارج عن مدينة فاس أو محيطها الذي يقصده بعبارة «وما يليها من البلاد». فهو يترجم لشخصيات عاشت نشاطها أو مارسته أو استوطنت بأحواز مدينة فاس كالكندريين والكرادين وبنو بسيل وبني تاودا وجبل غياثة وجبل زرهون وقرية خولان ومغيلة ورباط تازا وصفروي -أي صفرو- الواقعة على نحو اثني عشر ميلاً من فاس حسب تحديد المؤلف. إلا أن التميمي لا يقتصر على هذا المجال الجغرافي المحادي للعاصمة الادريسية، بل نجده يترجم لشيوخ عاشوا في فضاءات تقع بعيداً -نسبياً- عن مدينة فاس كأرجان ومكناسة. وهذا هو المجال الذي يطلق عليه أحد الباحثين نعت «مجموعة فاس»، ويشمل ما يدخل في دائرة تضم مكناسة وجبل زرهون وبداية سفوح الأطلس المتوسط» وهي المنطقة التي ضمت أكثر من ثلث صلحاء المغرب في القرن السادس عشر[1].

فهل نعتبر أولائك الذين لم يشر المؤلف إلى أصولهم الجغرافية كفاسيين؟ والواقع أن النسب المائوية التي قدمناها أعلاه لا يمكن أن يكون لها سوى قيمة تقديرية لا قيمة احصائية صارمة.

إن تركز العباد في الحواضر المغربية الكبرى وعلى رأسها مدينة فاس ليس مفاجئاً إذا ما استحضرنا مكانتها الخاصة كعاصمة للعلم ومستقر لعدد كبير من أعلام التصوف، وبفضل قوة الجذب التي مارستها طيلة تاريخها باعتبارها من المراكز التقليدية للاستقرار البشري بالمغرب، وكذلك بالنظر إلى النسبة العالية لعدد ساكنتها خلال العصر

1- عبد اللطيف الشاذلي، التصوف والمجتمع، م.س. ص 65

الموحدي[2]. ومن خلال معطيات «المستفاد» حول أحيائها وأسواقها ورابطاتها ومساجدها ومكاتبها ومنشآتها المختلفة نتلمس أهمية هذا المركز الحضري النشيط.

إلا أن ما يثير الانتباه هو أن هذه المعطيات تناقض تلك الصورة النمطية التي نجد صداها في أدبيات التصوف وكتب المناقب، والتي مفادها أن المتصوفة يكرهون الاستقرار في المراكز الحضرية «الضيقة على المتقين»، وهي صورة كرسها ابن الزيات نفسه في «التشوف»، إذ نقرأ في مقدمته : «وما زال كثير من الصالحين يكرهون الإقامة في قواعد البلدان خيفة من الفتن». أما من كان مقيماً بها فإن ذلك يأتي «على وجه الاضطرار» حتى أن البعض شبه المقيم بالحواضر كالذي «دفعته الضرورة إلى أكل الميتة»[3]. ولم يتورع بعض المتصوفة المغاربة من توجيه سهام النقد إلى أصحابهم الذين اختاروا الاستقرار بالحواضر، وهي التي لم تكن تمثل في نظرهم مركزاً للانحراف والفتنة فحسب، وإنما كذلك مركز السلطة الدنيوية برموزها وممثليها من الولاة والقادة

2- روجي لوطورنو، فاس قبل الحماية..م.س. ص 86-88؛ ويقول ابن أبي زرع (القرطاس، 47-48 وتبعه الجزنائي (جنى زهرة الآس، 43-44) :«وبلغت مدينة فاس في أيام المرابطين والموحدين من بعدهم من الغبطة والعمارة والرفاهية والدعة والأمن والعافية ما لم تبلغه مدينة من مدن المغرب لا سيما في أيام المنصور الموحدي وولده محمد الناصر» ويؤكد قوله بتقديم احصائيات عن منشآت فاس العمرانية والاقتصادية استناداً على وثائف مشرف فاس على عهد المنصور الموحدي سنة 585هـ (حسب الجزنائى) أو على عهد الناصر (حسب ابن أبي زرع، روض القرطاس، ص 49)

3- التشوف، ص 33 ونجد بعض الباحثين من تبنى هذا الفهم دون روية، كما هو الشأن بالنسبة للحسين بولقطيب الذي يكتب مؤكداً بشيء من العمومية بأن «ظاهرة الولاية عرفت انتشاراً واسعاً بالبوادي على حساب الحواضر» . انظر مقاله : الكرامة والرمز : كرامات أولياء دكالة...م.س.، ص 76، مع العلم أن دراسة إحصائية لتراجم التشوف نفسه تبين أنه من مجموع 255 ترجمة اختار 155 منهم (أي أكثر من 60٪) الاستقرار بالمدينة.

انظر : Halima Ferhat et Hamid Triki, "Hagiographie et religion...", op. cit. p. 41

العسكريين والفقهاء الرسميين [4].

وقد نجد ما يعضد هذه الصورة. فعيسى السائح «كان يسكن الجبال ولا يأوي إلى عمارة» [5]، أما محمد الأندلسي فلما ضاق عليه قوته من الحلال البين الذي لا شبهة فيه «انتقل من فاس إلى غياثة» حيث الحلال موجود و«المباح كثير» واستوطنه حتى مات [6]. ويستشف من كرامة أوردها التميمي لطلحة بن مالك الحلبي أنه كان يسكن بموضع خارج فاس ولم يكن يرغب في المكوث بها طويلاً، إذ تنتهي الكرامة بقول الشيخ: «ورجعت إلى الموضع الذي وصلت منه ولم أقم بفاس» [7]. ونفس الصورة نجدها في ترجمة أولياء من غير «المستفاد». فقد سئل أبو عبد الله الهواري: «لم سكنت البادية وتركت الحاضرة؟ فقال: ما أسكنني البادية إلا همّ هذه اللقمة أريد أن أنظر إليها من وقت دخولها إلى وقت خروجها. فكان يبذر الحب للزراعة ويلازمه إلى وقت حصاده ورفعه ويكون على علم من أمر معيشته» [8]. أما عيسى الرفروفي المنحدر من بادية تادلا فقد «سافر مرة إلى مدينة فاس، فبات بها ليلة واحدة فخرج منا كارها السكنى فيها». ولما سئل عن سبب ذلك قال: «لم أر فيها إلا الدنيا» [9]. وقد تكون الاقامة بالبادية «مرحلة أساسية في رحلة توكيد الذات بعيداً عن العلائق البشرية وهموم الناس» ومرحلة إعدادية لتلقي العرفان بما تتيحه من امكانية انفراد الصوفي أمام روحه وقيمه [10].

4- نزل الولي أبو محمد عبد الحق بن وليل المغيطي «قرب قرية يهويمن من بلد دكالة فبعث إليه الشيخ أبو وزاغار يقول له: أما وجدت موضعاً تنزله إلا موضعاً تجاور فيه العمال، فهلا ارتحلت عنه»، **التشوف**، ص 396

5- **المستفاد**، (انظر، ترجمة عيسى السائح)

6- نفسه، ترجمة محمد الأندلسي

7- نفسه، (انظر،ترجمة مالك الحلبي)

8- **التشوف**، 180

9- نفسه، 109

10- د. علي زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم... بيروت، ، 1977، ص 201-202

وعلى الرغم من ابتعادهم عن الحاضرة فإن هؤلاء العباد ظلوا محل تقديس واحترام من طرف سكان الحواضر ويقصَدون من فاس للزيارة مثل الشيخ حجاج بن يوسف الكندري والشيخ أبي معنصر [11]، ولعل أحسن تعبير عن هذا الجذب الذي كان للبادية وصلحائها على سكان بعض الحواضر ما يورده العزفي عن عادة زيارة الشيخ أبي يعزى بموضعة بالأطلس؛ فقد «كان عادة الناس بفاس ومكناسة متى كانت بطالة لعيد أو غيره أن يرحلوا إليه بالجم الغفير والعدد الكثير من نحو أربع مائة أو نحو ذلك»[12]. ومن جانبهم كان أهل البوادي يقصِدون زهاد المدينة للزيارة والتبرك [13] بحيث لا نجد مجالاً للحديث عن ثنائية الصلاح المتمثلة في صلاح قروي مواز للصلاح الحضري التي روجت لها بعض الكتابات الاستعمارية [14]، أو عن كون المدينة هي مجال الفقه ورجاله بامتياز في حين أن البادية هي مجال الأولياء [15]؛ إذ يصعب تشخيص هوية رجال التصوف

11- المستفاد، ترجمة7، 37

12- أبو العباس أحمد العزفي، دعامة اليقين في زعامة المتقين، م.س.، ص 50. وقد ترسخت عادة زيارة قبره بتاغية في الفترة اللاحقة وترسمت كما يشهد بذلك الحسن الوزان عندما يقول : «يخرج أهل فاس لزيارة هذا الضريح بعد عيد الفطر من كل سنة، في جموع كثيرة رجالاً ونساء وأطفالاً وكأنهم جيش زاحف، يحمل كل واحد خيمته على ظهر دابته، بحيث تكون جميع البهائم محملة بالخيام والأشياء الأخرى الضرورية للمعاش. تتألف كل مجموعة من مائة وخمسين خيمة، وتستغرق الرحلة خمسة عشر يوماً ذهاباً وإياباً، لأن تاغية تقع على مسافة مائة وعشرين ميلاً من فاس» (الحسن الوزان، وصف افريقيا، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، ط 2، 1983، ص 205)

13- المستفاد، ترجمة 6

14- Roger Letourneau, "L'Islam nord-africain", in *A.I. E. O* , t. X, 1957, p. 187

نجد صدى لهذه الثنائية في كتاب الفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمه عن الفرنسية عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1969، ط 3، 1987؛ وكذلك

Emile Dermenghem, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, 1954, pp. 11-25

15- Ernest Gellner, *Saints of the Atlas*, Chicago Press, 1969, p. 8

قبل أن يستدرك قائلاً : إن للمدينة أولياؤها أيضاً

انطلاقاً من التمييز بين المدينة والبادية أو بين عصبية وأخرى كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين[16] بل إنها هوية تتحدد بالدرجة الأولى على أسس دينية وسلوكية[17].

2/ الأندلسيون بفاس

شكل مضيق جبل طارق على امتداد تاريخه صلة وصل وثيقة بين العدوتين الافريقية والأندلسية، وقنطرة يتم من خلالها الانتقال البشري وانسياب الحركة التجارية والتبادل الثقافي بمختلف تمظهراته[18]. وبرزت مدينة فاس منذ وقت مبكر كإحدى مراكز استقرار الأندلسيين.

ولا يتطرق التميمي إلى الأندلس إلا في معرض كلامه عن أصول بعض المترجم

16- يتحدث د. محمد مفتاح عن «التصوف والعرق الصنهاجي» و«التصوف والعرق المصمودي» (**الخطاب الصوفي**...م.س.57-69)

17- لمنات، **التصوف المغربي**...م.س.، ص 232

18- حول الهجرة الأندلسية لبلاد المغرب، انظر مثلاً :

د. محمد رزوق، « **الجالية الأندلسية بالمغرب العربي**»، ضمن كتابه **دراسات في تاريخ المغرب**، افريقيا الشرق، 1991، ص25-69

Emilio Molina Lopéz, "Consideraciones sobre los emigrados andalusiés", in *Homeneje al Prof. Dario Cabanelas*, Granada, 1987, pp. 419-432

Joaquin Vallvé, "La emigración andalusí al Magreb en el siglo XIII "in, *Relaciones de la Peninsula Ibérica con el Magreb (Siglos XIII-XVI)* éd. M. Garcia-Arenal y M. Jésus Viguera, Madrid, 1988, pp. 87-129 (sp. 91-103

C. Romero, *Emigradores andalusíes al Norte de Africa y al Oriente Medio, Siglos VIII-XV*, Tesis doctoral, Granada, 1989

Mohamed Daroua, *Les Oulama andalous au Maroc aux époques almoravides et almohade*, thèse de 3è cycle, Paris I, 1988

وحول نفس الظاهرة في فترة لاحقة، انظر : د. رزوق محمد، **الأندلسيون وهجراتهم إلى المغرب خلال القرنين16 17**، الدار البيضاء، 1989

لهم. وهو لا يشير إلى دوافع نزوحهم (أو نزوح آبائهم أو أجدادهم) عن بلادهم واختيارهم الاستقرار بفاس، ولا إلى تاريخ ذلك. إن القرب الجغرافي والوحدة السياسية التي جمعت العدوتين تحت سلطة مراكش السياسية شجع من دون شك حركة التواصل البشري والحضري بين ضفتي المضيق، بحيث وفد على المغرب عدد كبير من الأندلسيين إما للاستقرار النهائي به أو باعتباره نقطة عبور في طريقهم نحو افريقية والمشرق[19].

ولم يمنع ازدهار التصوف بالأندلس في القرن السادس الهجري المتصوفة، مثلهم مثل العلماء، من الهجرة من الأندلس. ونجد مثالاً يبين لنا حجم «هجرة رجال التصوف» وكثافتها من الأندلس يسند إلى حد ما معطيات «المستفاد». فمن بين مائة وخمسين متصوفاً يذكرهم صفي الدين ابن أبي المنصور في رسالته[20]، نجد ثلاثة وثلاثين من المغاربة (22 ٪) وسبعة وعشرين من الأندلسيين (18 ٪) أقاموا كلهم تقريباً بمصر. وليس واضحاً إن كان هؤلاء المتصوفة قد هاجروا من الأندلس بمحض إرادتهم أم تحت ضغط

19- حول أهمية كتب التراجم والطبقات في رصد تيار الرحلة التجارية بين ضفتي الزقاق، انظر : أحمد الطاهري، «الرحلة التجارية الأندلسية من خلال كتب التراجم والطبقات»، ضمن كتابه دراسات ومباحث في تاريخ الأندلس... ص57-75

20- صفي الدين أبي منصور، رسالة صفي الدين أبي منصور، تحقيق وترجمة دينى جريل، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، 1986

الاضطرابات السياسية والخوف من الزحف المسيحي[21] أم بسبب وسط اجتماعي معاد يعتبر التصوف السني نفسه تياراً متشدداً[22]. إذ نجد صدى لهذه الدوافع في بعض تراجم متصوفة «المستفاد». فخروج محمد البيراني التجيبي من بلده البيرة كان بسبب الخوف من حركة الاسترداد المسيحية[23]، ونزوح أبي عبد الله محمد الشلبي جاء عقب فشل ثورة ابن قسي بالأندلس ومقتله[24].

ويحلو لبعض الباحثين أن يفسر هجرة متصوفة الأندلس إلى المغرب باختلاف التصوف الأندلسي عن مثيله المغربي. ويروا أن التصوف الأندلسي هو تصوف ينحو منحى معرفياً تغلب عليه الآراء والنظريات الفلسفية ذات الأصول الإشراقية أو الغنوصية، في حين أن التصوف المغربي ينحو منحى عملياً سنياً يبتعد عن الصروح

21- Manuela Marin," Des migrations forcées: les Ulema d'al Andalus façe à la conquête chrétienne", in, Mohamed Hammam (coord.) *L'Occident musulman et l'Occident chrétien au Moyen Age*, Publication de la Faculté des Lettres-Rabat, 1995, pp.43-60

د. ابراهيم القادري بوتشيش، **مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين**، بيروت، 1998، ص 43؛ **الذيل والتكملة**، السفر 5: ص 584 «خرج [محمد الخزرجي] من بلده للفتنة الدهماء التي اجتاحته... فقصد مدينة فاس ونزها عام أربعة وأربعين [وخمسمائة]»؛ السفر 6، ص57 (أبو عبد الله البيراني «انتقل قديماً من بلده لنائرة العدو فاستوطن مدينة فاس إلى أن توفي بها بعد الأربعين وخمسمائة).

22- Maribel Fierro, La religíon, in. *El retroceso territorial de Al Andalus. Siglos XI- al XIII*, Coordinación y prólogo por María Jesus Viguera, Madrid, 1997 p. 494

23- **المستفاد**، (الملحق، ترجمة102)

24- **التشوف**، 287. ونجد أمثلة أخرى عن النزوح من الأندلس والاستقرار بفاس نتيجة الاضطرابات السياسية، مثل محمد بن أحد البغدادي الخزرجي الذي «خرج من جيان في لفتنة والشدة التي لحقت أهلها عند تقلبها في أول الموحدين... واستقر بفاس» (**جذوة الاقتباس**، ص 262) أما عبد الغفور بن اسماعيل بن خلف السكوني تلميذ ابن العريف وابن برجان، وهو من لبلة. يقال أنه «كان من أهل الكرامات، وإجابة الدعاء خبر ذلك منه.. كانت رحلته إلى المشرق في حدود سنة 540 عند ابتداء فتنة المريدين والفقهاء بالأندلس، إذ خرج فاراً». ابن الزبير، **صلة الصلة**، 4/ 38

الفكرية أو النظريات الإشراقية والمذاهب الفكرية التأويلية ويغلب عليه البعد الأخلاقي؛ أو أن التصوف المغربي «ذو سمة شعبية» والتصوف الأندلسي يميل ليكون «ممارسة نخبوية». أو أن التصوف المغربي «تصوف تغلب عليه الأخلاق والسنية» والتصوف الأندلسي «تصوف حقائق»... إلى غير ذلك من الثنائيات. فنزوح أبي مدين مثلاً من الأندلس إلى فاس تحكمت فيه -حسب هذا النظرة- «إرادة الاستفادة من التجربة الصوفية كما يجسدها بعض أقطاب التصوف المغربي» [25] الذين «أججوا شعوره الصوفي وفتحوا في وجهه «طريق» التصوف» [26]. والواقع أن هذه النظرة السائدة الآن في كثير من الدراسات [27] شديدة التبسيط بحيث لا يمكن أن تكون مقنعة ولو أنها تعكس حقيقة نسبية. بل إن السيْر بهذه النظرة إلى نهايتها المنطقية قد توصلنا إلى خلاصتها المضمرة: ألا وهي تميز «العقلية» الأندلسية عن «العقلية» المغربية : الأولى وريثة العقلية «الإسبانية الغربية» ذات النضج الفلسفي والتي تنهل من الرواسب السابقة عن الديانة

25- د. عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري م. س. ص411؛
عبد المجيد الصغير، «التصوف المغربي والتصوف الأندلسي...» م. س. ص 22
Abdelhadi Hadjiat, "Rôle du sufisme dans l'évolution des peuples du Maghreb", in *Actes du 2ème Congrés International d'études des cultures de la Méditerranée occidentale*, II, publiés par M. Galley, Alger, 1978, p. 440 -441

26- ر. برونشفيگ، تاريخ افريقية في العهد الحفصي من القرن 13 إلى نهاية القرن 15م، نقله إلى العربية حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988. ، ج 2/ص 333

27- عبد المجيد الصغير، « التصوف المغربي والتصوف الأندلسي...م.س.19-21، ونفس الفكرة يرددها د. عبد السلام غرميني في خاتمة أطروحته «المدارس الصوفية المغربية والأندلسية، ..م.س. ص 443-444؛ محمد الريس، «تأثير مدرسة أبي مدين الغوث بمصر خلال القرنين الهجريين السادس والسابع» ضمن كتاب : التواصل الصوفي بين المغرب ومصر، م.س. ص170-171
Mohamed Rais, *Aspect-de la mystique marocaine au VII-VIII/ XIII-XIVe siècle à travers l'analyse critique de l'ouvrage "Al minhaj al Wadih fi taqiq karamat Abu Muhammad Salih"* P.U.S, 2000

الاسلامية، والثانية «عقلية شرقية» حسية غير قادرة على التنظير. ونعتقد أن هذا التصنيف التبسيطي يحتاج إلى مراجعة على ضوء ظهور مصادر مناقبية أندلسية جديدة وكذا على ضوء نتائج بعض الدراسات الحديثة الجادة.

فكتاب «السر المصون» لطاهر الصدفي مثلاً المخصص في قسم كبير منه لمتصوفة الأندلس لا نجد به رائحة لـ«تصوف الحقائق» وإنما يعكس تصوفاً سنياً ينحو نحو العمل والتقشف والزهد والورع، أي أنه لا يختلف في شيء عن ذلك الذي تفصح عنه المؤلفات المناقبة المغربية[28].

وعندما ندخل عالم متصوفة الأندلس من خلال شيوخ محي الدين بن عرابي (أكثر من سبعين شيخاً) من بوابة مؤلفيه («روح القدس» و«الدرة الفاخرة») فإننا نقف على حياة الأولياء الأندلسيين وكراماتهم[29]، ومناقشاتهم البسيطة، ونجدهم يشتركون مع متصوفة المغرب في عدد كبير من مناحي مسلكهم التعبدي وممارساتهم التقشفية وموقفهم من مشكلات مجتمعهم...إلخ[30]. ونجد من بينهم أميين، ونساء صوفيات[31] بما يفصح عن قوة تيار التصوف «العملي» بالأندلس ويخفف من غلواء تلك التفرقة بين طبيعة التصوف المغربي ونظيره الأندلسي.

ثم إن الأندلس لم تعرف فقط أسماء ابن مسرة (ت. 318 هـ) واحمد ابن قسي (ت 545 هـ) وابن العريف (ت. 535 هـ) وابن برجان (ت 536 هـ) وابن عربي (ت 638 هـ)

28- نشرته دة. حليمة فرحات، دار الغرب الإسلامي، 1988، وانظر دراستنا عنه بعنوان، « جوانب من الحياة اليومية لمتصوفة الأندلس والمغرب من خلال السر المصون لطاهر الصدفي»، ضمن كتاب، الغرب الإسلامي،نصوص دفينة ودراسات..م.س.، ص 41-58

29- انظر C. Addas, *Ibn 'Arabî ou la quête du Soufre rouge*, Paris, 1989, , pp. 206-207

30- Idem, p.151-201 et 202

31- Idem, op. cit., p. 43

وابن سبعين (ت. 669 هـ) وابراهيم ابن دهاق (المعروف بابن المرأة ت. 611 هـ) وأبي الحسن الششتري (ت 668 هـ)، وابن مطرف الأعمي ومحمد ابن أحلى الأنصاري (ت 645 هـ) وأبي عبد الله الشوذي... فهذه الأسماء التي يستشهد بها غالباً تبقى -على أهميتها- سابحة في محيط آخر من التصوف السني العملي، فقد توصل الدكتور أحمد الطاهري في أطروحته حول «عامة اشبيلية» إلى خلاصة تقول : «أن التصوف ما فتئ يزداد انتشاراً منذ عصر الفتنة وطوال القرن الخامس الهجري [...] إلا أن أهم تحول يمكن معاينته في أوساط زهاد ومتنسكي هذا العصر يكمن في تصاعد إقبالهم على وعظ الناس وتحذيرهم [...] مما يكشف عن جذور التحول من التصوف العلمي التأملي الرفيع إلى المستوى العامي الواسع الانتشار»[32].

ومن المؤكد أن أبعاد الهجرة من الأندلس إلى فاس لم تكن علمية روحية فقط، وإنما اكتسبت بعداً اجتماعياً بما نتج عنها من تزاوج الأسر واختلاطها وتكوين أسر فاسية جديدة اختلط فيها دم سلالات البربر والعرب سواء من داخل البلاد أو من فاس أو من باقي بلدان الشمال الافريقي.

3/ أولياء فاس بالمشرق الإسلامي

لا يرد في «المستفاد» ذكر لبلاد المغرب الأوسط وافريقية إلا باعتبارهما «محطات ثانوية» في طريق الحج ذهاباً وإياباً. ولا تصبح المعطيات أكثر كثافة إلا بالوصول إلى مصر وبالذات إلى الأسكندرية. أما بلاد الحجاز فهي الوجهة التي ييمم الأولياء وجههم

32- د. أحمد الطاهري، عامة اشبيلية...م.س. ص639، 641، 648

صوبها لأداء فريضة الحج. وكثير من المغاربة تابعوا رحلتهم إلى بلاد الشام ولا يتم التعرض لبلاد الرافدين أو خراسان إلا نادراً وبصورة ضبابية. هذا هو المجال الجغرافي الذي يتحرك فيه أولياء التميمي خارج بلاد المغرب.

والملاحظ أننا نجد الأولياء قبل أن يستقروا نهائياً في مكان معين من أكثر الناس حركة وتنقلاً. فالرحلة تعتبر قناة من قنوات التنشئة الصوفية وركناً أساسياً في حياة الصوفي، ذلك أن «السفر بما فيه من شدائد وتجارب وتحصيل معارف [هو] مدرسة يتعلم فيها المريد ويربي استعداداته الخلقية وينمي مواهبه ومداركه»[33]. والمقصود هنا ليس السياحة الداخلية أو «السفر بالقلب» الذي يقوم بها المتصوف مع نفسه في عالم الروحانيات والتدرج في المقامات الصوفية بغية صقل النفس[34]، وإنما السياحة الجغرافية في أصقاع الأرض الواسعة أي «السفر بالبدن» أو «الغربة عن الأوطان» بمفهومها الجغرافي المكاني، والتي اعتبرها الجنيد (ت. 298 هـ/910م) من بين أهم مكونات التجربة الصوفية[35]. لذلك لا غرابة أن وجدنا كثيراً من عباد التميمي يسافرون ويسيحون إما لدوافع أخلاقية - معرفية (كزيارة الشيوخ والإخوان، أو للانقطاع أو

33- رحمة بورقية، رحلة التصوف، سيدي احمد البدوي من فاس الى طنطا، ضمن كتاب التواصل الصوفي بين مصر والمغرب، ص 73 وكذلك :
Abdelahad Sebti, "Hagiographie du voyage au Maroc médiéval", *Al Qantara*, Vol. XIII, 1992, p. 170-171

34- د. علي زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم،...م.س.، ص 187

35- يقول الجنيد : « التصوف مبني على ثمان خصال : السخاء، والرضا والصبر والاشارة والغربة ولبس الصوف والسياحة والفقر»، ذكره منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية (نموذج محيي الدين بن عربي)، منشورات عكاظ، الرباط، 1988، ص 353. ويستهل أبو يعقوب البادسي (ت. 734 هـ) رسالته المعنونة بـ «وصول العبد بالسمو إلى محل القدس العلو» قائلاً : « أما بعد... فإني قد صنفت لكم رحلة قلبية، لا رحلة حسية؛ رحلة معنوية، لا رحلة إنسية... ». سعيد أعراب، «من نوادر المخطوطات المغربية في التصوف : وصول العبد بالسمو...»، دعوة الحق، عدد 262، ص 27.

للجهاد أو للاستزادة من العلم أو لأداء شعيرة الحج، أو لرصد آثار الألوهية وتجلياتها في العالم) أو لدوافع اجتماعية -إيديولوجية (كاختيار حياة الهامش الاجتماعي، والاغتراب عن العز والسلطة والهروب من مكان تواجد الحرام)، أو لغيرها من الدواعي والدوافع. فقد أقام أبو الحسن الغزي «مع الأولياء والسياح ثمانية عشر عاماً»[36] وكان محمد الشلبي «من أهل السياحة»[37] أما يوسف الفرار فـ«كان لا يستوطن موضعاً»[38] وعبد الله البنا كان «كثير السياحة»[39] مثله مثل أبي العباس الخشاب[40]، في حين كان ابن هران «مولعاً بالسياحة وطلب الرجال»[41].

والجدير بالذكر أنه لم يكن هناك سن محدد لبدء «السياحة» أو السفر. فهناك من أراد الرحيل إلى المشرق وهو «ما يزال صغير السن» كأبي العباس بن رشيد[42]، أو أبي الحسن الغزي الذي «خرج عن الناس وهو ابن سبع سنين»[43]. ومنهم من لم يكتب لهم إتمام فريضة الحج كأبي موسى عيسى الأزدي الذي «خرج إلى المشرق فوصل إلى تونس فتوفي بها»[44].

36- المستفاد، ترجمة29

37- نفسه، ترجمة 30

38- نفسه، ترجمة56

39- نفسه، ترجمة57

40- نفسه، ترجمة 5

41- نفسه، ترجمة 69

42- نفسه، ترجمة 40

43- نفسه، ترجمة 29

44- المستفاد، ترجمة19

أ- عباد فاس ببلاد مصر والشام

من خلال مجموع المعطيات التي توفرها المصادر التاريخية يلاحظ أن تياراً من الحركة للرجال كانت في طريقها للانتظام بين الغرب والشرق منذ وقت مبكر، عن طريق مختلف قنوات التوصيل والاتصال وعلى رأسها الحج والرحلات العلمية.

وترجع أهمية مصر كمحطة أساسية في تنقل المغاربة ذهاباً وإياباً إلى موقعها المتوسط بين بلاد المغرب والأماكن المقدسة الاسلامية في الحجاز، فقد كانت مصر معبراً ومستقراً للعديد من الصوفية المغاربة. ويبدو أن الإسكندرية كانت نقطة وصول القادمين من المغرب ونقطة استقرار كثير منهم[45]. ومن الاسكندرية -حيث أقام تلامذة أبي مدين وحتى تلامذة أبي يعزى - سيتطور مركز قنا الذي امتد اشعاعه على جميع صعيد مصر[46]. غير أن نصوص «المستفاد» لا تشير إلى قنا أو إلى قوص.

ولقد اختار عدد من الفاسيين الاسكندرية مقر سكن ومقام دائم مثل الشيخ أبي يدو الذي «خرج من مدينة فاس إلي المشرق لأداء حجة الفريضة، فأداها ثم استوطن بمدينة الاسكندرية» حتى توفي بها سنة 577 هـ أو بعدها بقليل، وقد حضر التميمي جنازته[47]، وأبي حفص عمر الجنان الذي «توجه للمشرق لقضاء فريضة الحج واستوطن الاسكندرية [...] وكان معروفاً بالفضل هناك»[48]. ولقد بلغ حجم التأثير الصوفي المغربي في مصر حداً جعل بعض الباحثين المصريين يذهبون إلى أن الظاهرة الصوفية بمصر كانت

45- حول أثر الهجرة المغربية – الأندلسية بمدينة الأسكندرية : انظر : سعد زغلول عبد الحميد، «الأثر المغربي والأندلسي في المجتمع الأسكندري في العصور الاسلامية الوسطى» ضمن كتاب : مجتمع الاسكندرية عبر العصور، الاسكندرية، 1975، ص 207-271

46- رسالة صفي الدين بن أبي منصور، مقدمة المحقق، ص 28

47- المستفاد، ترجمة 4

48- المستفاد، ترجمة 22

في جانب كبير منها «صنيعة مغربية» [49] وعلى الرغم «التقدير العميق والتوقير الكامل لشيوخ الصوفية المغاربة» بمصر فإن ذلك لا ينفي تعرضهم في بعض الأحيان للمضايقات وحتى للطرد من البلاد [50].

ومن العباد الفاسيين من تابع طريقه نحو الشام والعراق مثل التميمي نفسه والشيخ أبي الحسن علي بن السكاك الذي «خرج إلى الحج وأقام بمكة مجاوراً ثم انتقل إلى دمشق وأقام بها أعواماً ثم رجع إلى مكة وأقام بها أعواماً» [51] أو أبي جعفر أحمد الفنكي الذي «خرج إلى الحج وجاور بمكة أعواماً ثم انتقل إلى مدينة دمشق واستوطنها حتى توفي بها» [52] ومنهم من «انتقل إلى مدينة حلب وأقام بها وجعل يتشجي في خانقة بها» [53]

وإذا كان بعض الباحثين يقللون من أهمية تأثير متصوفة المغرب في الحياة الصوفية لبلاد الشام ويعتبرون أن نشاطهم قد اقتصر «على الزهد والتعبد وتقديم النصائح إلى غيرهم، ...إلى غير ذلك من أنشطة لا فائدة تُرجى منها»، وأنهم شكلوا «عبئاً ثقيلاً على المجتمع»، لأنهم «عاشوا على هامش الحياة دون عمل مفيد ومنتج» ولأن ذلك

49- محمد مزنس أحمد عوض، «الرؤية المغربية في مصر المملوكية» ضمن كتاب، **التواصل الصوفي بين مصر والمغرب**، المحمدية 2000، ص 52، ويذهب د. عبد المجيد الصغير إلى أن بعض صوفية المغرب اضطلعوا «بدور ريادي» في مصر ومنها إلى باقي المشرق (**بحول المضمون الثقافي للغرب الإسلامي من خلال «المدخل لصناعة المنطق» لابن طملوس**، **مجلة كلية الآداب**، الرباط، العدد 15، 1989-1990، ص 149

50- يتحدث صفي الدين في رسالته عن اخراج الملك الكامل للمغاربة من ديار مصر. **رسالة صفي الدين بن أبي منصور**، ص 12-13 وقد حكم مصر من سنة 615 إلى سنة 636 هـ وكان سلطاناً عليها من قبل من طرف أبيه. هامش 27

51- **المستفاد**، ترجمة 64

52- **المستفاد**، ترجمة 65

53- **نفسه**، ترجمة 64

النوع من التصوف لم يكن جديداً على المجتمع الشامي، إذ كان معروفاً منذ فترة طويلة قبل حلول المغاربة» بالمنطقة [54] ، فإنه لا يبخس حق المغاربة في الدفاع عن بلاد الشام ضد الصليبيين. فتوافد المغاربة على المشرق كان استجابة لإرادة شعبية ورغبة ملحة في المشاركة في الجهاد وتحرير المدن الإسلامية التي يسيطر عليها الصليبيون عموماً، وبيت المقدس على الخصوص [55]. ذلك ما نلمسه في ترجمة الشهيد أبي الفضل العباس بن احمد الذي «رحل إلى مكة واستوطنها [ثم] خرج إلى الجهاد إلى الشام فتوفي في الغزو سنة 595 هـ» [56]، وترجمة عبد الله بن أحمد وشون الهذلي الذي «خرج إلى الحج وجاهد في سبيل الله» [57]. بل إن أقدم اشارة لتدخل المغاربة في الحروب الصليبية ترجع إلى عام 543 هـ/ 1148م وهو تاريخ استشهاد الامام المغربي يوسف بن دوناس الفندلاوي دفاعاً عن مدينة دمشق لما حاصرها الصليبيون، ومن غير المستبعد أن يكون من صلحاء فاس المهاجرين، إذ من المعلوم أن فندلاوة من أحواز فاس [58].

54- د. علي أحمد «بلاد الشام في نظر المغاربة والأندلسيين منذ بداية القرن السادس حتى نهاية القرن التاسع الهجري»، مجلة التاريخ العربي، العدد15، 2000 ص 48-49

55- نفسه، «القدس في نظر الأندلسيين والمغاربة خلال العصور الوسطى»، مجلة التاريخ العربي، عدد 9، 1999، ص 54-65؛ وانظر كذلك :عبد المجيد بهيني، « المغاربة والجهاد البحري ضد الصليبيين»، مجلة التاريخ العربي، العدد 15 ، صيف 2000، ص 147؛ Pouzet L. " Maghrébins à Damas au VII/ XIIIe siècle", *BEO* , XXVIII, 1975, pp. 167-199

56- المستفاد، ترجمة 25

57- المستفاد، (الملحق، ترجمة 86)

58- محمد المنوني، «نماذج من مساهمات الغرب الإسلامي في الحروب الصليبية بالشام وما إليه»، مجلة كلية الآداب، الرباط، العدد 21-22، 1998، ص 144

ب - أولياء فاس في بلاد الحجاز

ويزخر كتاب «المستفاد» -مثله في ذلك مثل كتاب «التشوف» - بعدد من المغاربة الذين يمموا وجوههم شطر الأراضي المقدسة واستقروا نهائياً هناك، ولا يشير التميمي إلا لعدد محدود من الفاسيين الذين عادوا إلى مدينتهم، مثل الشيخ الفتوح الذي «خرج من فاس إلى مكة وجاور بها أكثر من ثلاثين عاماً [...] ثم رجع إلى فاس ومات»[59]، والشيخ محمد الجزولي الذي «أقام بالمشرق مدة من أربعين عاماً يختلف من مكة إلى المدينة وإلى بيت المقدس ثم رجع إلى مدينة فاس وتوفي بها»[60] أو يحيى التادلي الذي «حج ورجع إلى مدينة فاس وتوفي بها عام ستة وسبعين وخمسمائة»[61].

وهؤلاء العائدون هم الذين شكلوا خميرة «التلاقح الروحي بين مشرق العالم الإسلامي ومغربه»[62]، وإليهم يرجع الفضل في نشر ما تأثروا به من الأفكار والآراء والمذاهب الصوفية من خلال المصنفات الصوفية المشرقية التي أدخلوها لبلاد المغرب وجلسوا لإقرائها في مجالسهم العلمية، أو من خلال المسلكيات الأخلاقية التي انتهجوها في حياتهم الخاصة وتركت آثاراً لا تندرس بسرعة في بلدييهم ومعاصريهم. أما الذين لم يعودوا، وهم الأغلبية -حسب معطيات «المستفاد»-، فإننا لا نعرف بالضبط أسباب اختيارهم الهجرة النهائية من بلاد المغرب، ومهما تعددت أوجه هذه

59- **المستفاد**، ترجمة 50

60- **المستفاد**، ترجمة 100

61- **المستفاد**، ترجمة 112

62- د. ابراهيم القادري بوتشيش، **المغرب والأندلس...** م. س. ص 129؛ عبد السلام غرميني، **المدارس الصوفية...** م.س. ص 44-46. ندوة **التواصل الصوفي بين مصر والمغرب**، تنسيق عبد الجواد السقاط وأحمد السليماني، منشورات كلية الآداب - المحمدية، 2000

الأسباب من سوسيو -دينية أو عائلية [63] فمن الممكن أن تكون هذه الهجرة في وجه من وجوهها تعبيراً عن رفض للنظام الموحدي [64].

وفضل شيوخ آخرون الاستقرار بالحجاز مثل الشيخ أبي الحسن علي بن حمود المكناسي الذي رحل إلى المشرق لقضاء حجة الفريضة فاستوطن بمكة وتزوج بها وأصبح «إمام المالكية بالحرم الشريف»، وأقام مجاوراً بمكة وتوفي بها عام 573 هـ» [65]، وأبي العباس أحمد الأريني الذي «خرج إلى الحج واستوطن مكة» [66]، بصحبة «بعض أهل فاس» [67]. ومنهم من فضل العودة إلى المغرب مثل الشيخ أبي الحسن علي اللواتي الذي «لما حج ساح في تلك البلاد وأقام بالطور مدة ثم رجع إلى بلاد مصر، ودخل الطريق إلى المغرب على البر مع القافلة» [68] والشيخ أبي الحسن علي الكناني الذي «رحل إلى المشرق لقضاء فريضة الحج.. ولقي بمكة وببيت المقدس علماء منقطعين» ورجع إلى

-63 انظر مثال أبي زكريا يحيى التادلي الذي خاف الفتنة من بقائه مع زوجته الجميلة، فطلقها وتوجه إلى مكة «وما حبسه بهذه البلاد إلا أمرها»، ولم يعد إلا بعد أن بلغه خبر زواجها (انظر ترجمته بالملحق)، **التشوف**، 247-246

-64 أصابت بعض العلماء الأندلسيين حالة الذعر والخوف من الموحدين وهم يفتحون بلاد الأندلس، كما يستشف من حالة معبرة متعلقة بأبي الوليد محمد بن عبد الله بن خيرة القرطبي الذي يصف المقري ذعره قائلاً : «وخرج من قرطبة في الفتنة ...، وأقام بالإسكندرية خوفاً من بني عبد المؤمن بن علي، ثم قال : كأني والله بمراكبهم قد وصلت إلى الأسكندرية. ثم سافر إلى مصر ... وأقام بها مدة ثم قال : والله ما مصر والإسكندرية بمتباعدتين، ثم سافر إلى الصعيد،... ثم قال : والله ما يصلون إلى مصر ويتأخرون عن هذه البلاد ؛ فمضى إلى مكة وأقام بها ثم قال : وتصل إلى هذه البلاد ولا تحج؟ ما أنا إلا هربت منه إليه. ثم دخل اليمن، فلما رآها قال : هذه أرض لا يتركها بنو عبد المؤمن، فتوجه إلى الهند فأدركته وفاته بها سنة 551 هـ وقيل بل مات بزبيد من مدن اليمن» (**نفح الطيب**، ج 2، ص 240) ابن بشكوال، **الصلة**، ج2، ص 520)

-65 **المستفاد**، ترجمة 35

-66 نفسه، ترجمة 23

-67 نفسه،

-68 نفسه، ترجمة 18

فاس[69] ، والشيخ أبي موسى عيسى بن الحداد الذي «رحل إلى المشرق لقضاء حجة الفريضة»، ورحل التميمي «بعده بأعوام»، واجتمع به بمكة، فرآه «على أكثر مما كان فيه بالمغرب من الاجتهاد في العبادة»، ولَمْ ير التميمي «بذلك الموضع الشريف أحداً من أهل فاس مثله فِي الجد والملازمةِ للخيرِ»، ولم يزل أبو موسى بالمشرق إلى أن توفي »[70] . إن هذا الإلحاح على «الاستقرار» بهذه الأصقاع مؤشر على ما يمكن نعته «بالهجرة الاستيطانية» للمغاربة بالمشرق الإسلامي.

وعلى الرغم من أن مسألة الحج أو «الهجرة الكبرى إلى الله» لا تأتي دائماً في سياق كرامي[71]، فإن تنصيص «المستفاد » في جميع هذه الترجمات المستشهد بها أعلاه على أن السفر كان من أجل ذلك الهدف بالذات، والالحاح على ذلك إنما يعضد القراءة الدلالية لفعل الحج باعتباره «تجديد لقوى روحية» و«رحيل عن الذنوب» وخطوة «للانتقال نحو عالم أرقى ومثل وقيم سامية»[72]. يبقى فقط أننا لا نعرف بالضبط تواريخ سفر الشيوخ لأداء فريضة الحج حتى نتمكن من معرفة متى أكملوا تلك الفريضة، أفي بداية مشوارهم الصوفي أم أنها إنما أتت تتويجاً لحياتهم الزهدية.

وإذا كانت هذه التحركات غالباً ما تتم في غياب بنية استقبالية قارة تكفل للمسافرين الايواء والإطعام، وهي البنية التي وفرتها لاحقاً طائفة الحجاج التي أسسها

69- المستفاد، ترجمة 15

70- نفسه، ترجمة36

71- من الكرامات التي يذكرها التميمي لابن هراوة حجه سنوياً (ترجمة 11)

72- د. ابراهيم القادري بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين.. م.س. ص 143؛ نفسه، «واقع الأزمةوالخطاب «الإصلاحي» في كتب المناقب والكرامات»، ضمن كتاب : الإستوغرافية والأزمة. دراسات في الكتابة التاريخية والثقافية، تنسيق عبد الأحد السبتي، الدار البيضاء، 1994، ص 34

أبو محمد صالح والتي لم يكن يقبل فيها إلا المسلمين الذين أدوا فريضة الحج،[73] فإن بواكير هذا التنظيم الصوفي، أو ظروفه الموضوعية على الأقل، كانت موجودة منذ القرن السادس الهجري على الأقل كما نستشف من معطيات «المستفاد»[74].

ومن المعلوم أن النقاش حول ضرورة الحج الذي عرفته بلاد الأندلس خاصة في القرن السادس قد أفرز تيارين : تيار تزعمه علماء كبار (أمثال ابن رشد الجد، وابن الحاج وابن حمدون وغيرهم [75] وقد تبنى الرأي القائل بأفضلية الجهاد على الحج؛ لأن الوضعية السياسية والعسكرية المتمثلة في خطر الزحف المسيحي تتطلب من الأندلسيين تنسيق المجهود الجهادي، وكان هؤلاء العلماء يلحون أن هذا الفرض [الجهاد] له من الثواب أكثر مما للحج؛ وتيار ثان سانده بعض المتصوفة وقد أعطوا الأولوية لتقوية الجبهة الداخلية عن طريق التكافل الاجتماعي. ولعل أبرز ممثل لهذا التيار هو ابن العريف الذي كان يعتقد

73- **أنس الفقير**، ص 64؛ محمد المنوني، «**معطيات مدرسة أبي محمد صالح**»، **دعوة الحق**، ع 172، 1988 نفسه، «**لقطات دفينة من كتابين في المناقب**»، ضمن كتاب : **التاريخ وأدب المناقب**، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، عكاظ، الرباط، 1989، ص 9-14؛ نفسه «**إسهام دعوة أبي محمد صالح للحج والزيارة في ازدهار أدب الحجازيات بالغرب الإسلامي خلال القرن 7/ 13**»، ضمن كتاب : **أبو محمد صالح : المناقب والتاريخ**، الرباط، 1990ص81-86

74- يستشف من نص أورده التادلي حول الشيخ السلاجي أن الموحدين لم يكونوا يشجعون المغاربة على التوجه إلى المشرق. **التشوف**، ص 199؛ كذلك، **الروض العطر**، 194؛ ولا ندري كيف تطور الأمر حتى أفضى إلى شبه اعتراض موحدي على مشروع أبي محمد صالح شيخ آسفي الذي كان يؤمن الطريق إلى المشرق ويوفر للحجاج ما يحتاجونه أثناء سفرهم. انظر؛ محمد القبلي، **الدولة والولاية والمجال في المغرب الوسيط** ... م.س. ص100

75- ابن رشد، **فتاوى** (تحقيق التليلي) ج2، 1021، (في أي العملين أفضل في هذا الزمان؟ هل الحج أو الجهاد لأهل الأندلس والعدوة؟) وهو سؤال بعثه السلطان علي بن يوسف للفقيه ابن رشد. وقد أجاب ابن رشد «وفرض الحج ساقط عن أهل الأندلس في وقتنا [....] فالجهاد [...] أفضل منه) رقم297؛ ص759. 175. ويتحدث ابن جبير في رحلته عن فقهاء يرون أن الأندلسيين يجب أن يعفوا من الحج.، وفي كتاب «**البداية**» لا يتطرق ابن رشد إلى موضوع الحج.

أن «القيام ببر الأعيان والأشراف، وخدمة الفقراء، ومساعدة الضعفاء وقضاء حوائجهم من الأمور المفضلة على الحج» والغزو [76]. إننا نجد من المتصوفة من أثنته مخاطر الطريق عن القيام بالحج في هذه الفترة [77]. وهذا التحول الذي عرفه موقف المتصوفة من أداء فريضة الحج وأولويته ما بين القرن السادس والقرن السابع بحاجة إلى دراسة معمقة [78].

إن «المستفاد» لا يتحدث عن الهجرة الفردية فقط وإنما كذلك عن الرحلة الجماعية أو عن ركب الحجاج. كما نجد ذلك على لسان الشيخ ابن تاندلست حينما يقول : «لما كنت بالاسكندرية في وقت إقامتي بها وصل مركب من المغرب فخرجت لألقى من يصل من المغرب فإذا بالشيخ أبي يدو ومعه جماعة من أصحابه» [79]. كما أن استقراء معطيات «المستفاد» لا يسمح بالقول بأفضلية السفر البري أو البحري. فالحجاج كانوا يسلكون كلا الطريقين على الرغم من أن السيطرة على البحر الأبيض المتوسط كانت قد انفلتت من يد المسلمين منذ القرن الخامس، وعلى الرغم من الموقف الذي تبناه فقهاء الأندلس والمغرب من أداء شعيرة الحج منذ منتصف القرن الخامس الهجري، والذي

76- ابن العريف، مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة، تحقيق د. دندش عبد الحميد، بيروت، 1993، ص 29

77- مثل عبد الحق الصقلي محمداً بن عمر بن أبي العصافير. انظر : ابن عطية، فهرسة، تحقيق أبو الأجفان ومحمد الزاهي، بيروت ، ط 2، 1983 ص 106

78- توجد عناصر المناقشة في مقال :

Dominique Urvoy, "Effet pervers de Hagg d'après le cas d'al Andalus", in *Golden Roads Migration Pelegrinage and Travel in Medieval and Modern Islam*, éd. I.R. Netton, Wiltshire, 1993, pp. 43-53

Id., "Sur l'évolution de la notion de Gihad dans l'Espagne musulmane" *M.C.V.*, IX, (1973), pp. 335-371

79- المستفاد، ترجمة 4؛ ومن المعلوم أن الرحالة ابن جبير قد توجه بدوره إلى الحج «في ركب عظيم من المغاربة»؛ الذيل والتكملة، س، 598/5

يقضي «إسقاط فريضة الحج على أهل المغرب» تجنباً «لإلقاء بالنفس إلى التهلكة» بسبب مخاطر الطريق البرية [80] . بل نجد منهم من قطع شوطاً هاماً على طريق البر قبل أن يتابع طريقه بحراً، كما هو حال الشيخ ابن العجوز الذي خرج بصحبة الشيخ أبي محمد بن معلى «حتى وصل معه إلى بجاية ووجد مركباً يسافر به إلى مدينة الاسكندرية، فعزما على الركوب فيه» [81] وفي مكان آخر يورد التميمي كرامات لابن العجوز بعضها مرتبطة بـ «قافلة السفر» البرية وبعضها الآخر بالسفر بحراً مع ما يستتبع ذلك من هول البحر ومخاطر القرصنة والأسر [82] . إلا أننا نجد من يحبذ السفر براً كما هو الشأن بالنسبة للحاج اللواتي الذي «دخل الطريق إلى المغرب على البر مع القافلة» [83] أو الشيخ أبو جبل الذي «خرج من مدينة فاس إلى وادي سبو فوجد قافلة تسير إلى المشرق فمشى معهم [...] إلى أن وصل مصر» [84].

من كل ما سبق يتضح لنا كيف كانت مدينة فاس مركز استقطاب لمتصوفة المغرب والأندلس، وكيف كان أولياء فاس ينسجون خيوط التواصل الروحي مع مختلف مناطق

80- محمد القبلي، **الدولة والولاية والمجال**...م.س. ، ص 92، نفس المعطيات تجدها في :«**مراجعات حول المجتمع والثقافة**...م.س. ، ص 16 وفي : *Société, pouvoir, et religion au Maroc à la fin du Moyen Age*, Paris, 1986, p. 96

81- **المستفاد**، ترجمة 17

82- نفسه، (الملحق، ترجمة ابن العجوز)، وانظر كذلك نموذج حي في **الجذوة**، ص 395 عن أبي جعفر عبد الرحمان ابن النصير الأزدي الذي «عزم على الحج فركب البحر من تونس فعرض النصارى للمركب الذي كان فيه وقاتلوه قتالاً شديداً أبلى فيه أبو جعفر هذا بلاء حسناً حتى تغلبوا على المركب وقتلوا كل من كان فيه من أهل المركب لجدة، وكان أبو جعفر هذا من أنجدهم وأنكاهم للعدو، فاستشهد، وذالك آخر سنة ست وسبعين وخمسمائة»، وانظر كذلك : **الذيل والتكملة**، السفر 5، ص 140، 508-509؛ السفر 6، ص 54، 107، 453.

83- نفسه، ترجمة 18

84- نفسه، (ترجمة أبي جبل)

العالم الإسلامي، والواقع أن معطيات المستفاد تلقي أضواء جيدة على أهمية الهجرة المغربية لبلاد المشرق التي كانت في بعض جوانبها هجرة نهائية «استيطانية» لعلها تعبر ضمنياً عن رفض المتصوفة للنظام الموحدي القائم ببلاد المغرب، كما أن نصوص المستفاد تبرز بعض الأدوار التي اضطلع بها أولياء فاس بالمشرق سواء على المستوى العلمي أو على المستوى الجهادي. إلا أن دورهم يتضح بجلاء أكبر داخل مدينتهم ومحيطهم المحلي كما سنرى.

المبحث الخامس

عالم أولياء «المستفاد»

1/ الأصل الاجتماعي للأولياء

2/ الرصيد الثقافي للأولياء ودورهم التعليمي والعلمي

3/ مسلكهم الشخصي والحياتي

4/ دور الأولياء داخل المجتمع

عالم أولياء المستفاد

من المؤكد أن كتاب «المستفاد» وثيقة اجتماعية على درجة عالية من الأهمية تعكس بعض زوايا المجتمع الفاسي (والمغربي)، وتلقي أضواء على ملامحه قلما نعثر على مثيلها في المصادر الوسيطية الأخرى. فمن ورقة إلى أخرى ومن ترجمة إلى ترجمة نقف في هذا الكتاب على فيض من الجزئيات الحيّة النابضة عن الأولياء في نطاق حياتهم اليومية وفي علاقاتهم مع مجتمعهم، وذلك عندما يطلعنا التميمي على أنماط من حياة هؤلاء الأولياء في مأكلهم ومشربهم وملبسهم وسلوكهم ومشاغلهم وتطلعاتهم... إلخ.

1/ الأصل الاجتماعي للأولياء

ولعل أولى الملاحظات التي تسترعي المتفحص هو التباين الكبير في أصول عباد «المستفاد». فهم ينتمون إلى فئات اجتماعية مختلفة. فاستناداً إلى نصوص «المستفاد» نقف على الوضعية الاجتماعية المتواضعة بصفة عامة للشرائح الاجتماعية التي ينتمي إليها المتصوفة والأولياء. فمنهم من كان من فئة المعدمين لا «يملك إلا ما على بدنه»[1] ومنهم من لم يكن يملك «إلا جبة صوف لا غيرها»[2]. إلا أن كثيراً منهم كانوا من فئة

1- كأبي الفضل العباس بن أحمد، المستفاد، ترجمة 25

2- مثل أبو الحجاج يوسف انفرار، ترجمة 56

الحرفيين البسطاء. كالخياطين [3] والجزارين [4] والخرازين [5] والحاكة [6] والناسخين [7]، أو تجاراً بسطاء من دون حانوت أو رأس المال تقريباً [8]. أما الذين لم يفصح التميمي عن طبيعة نشاطهم الحرفي فإن ألقابهم تدل على انتمائهم لفئة الحرفيين، مثل «الخشاب» و«الخراط» «الطراز» و«الحداد» و«الحايك» ...إلخ. إلا أننا لا نستطيع الجزم بأن «أصل» هؤلاء كان دائماً وضيعاً أو هامشياً من الناحية المادية، لأن أغلبهم لم يسعوا أصلاً إلى غنى أو ثراء، بل آثروا الفقر والتقشف طواعية واختياراً.

وإذا كان أغلب الأولياء قد زهدوا في الدنيا وأعرضوا عنها فإنهم لم يستنكفوا من الاشتغال لضمان قوتهم، بل نجدهم يولون قيمة كبرى للعمل. فهم يحصلون معيشتهم بعرق جبينهم باحترافهم لشتى المهن حتى ولو كانت قليلة الكسب والمردودية. لا غرو إذن إن وجدناهم يبتعدون عن النزعة التواكلية في كسب قوتهم. فالشيخ الأريني كان «لا يتعيش إلا من الطحين يطحن للناس بالإجارة لا غير ذلك»[9]، والشيخ عبد الرحمان الخراز كان «مقبلاً على حرفته، فإذا جاء الصيف خرج للحصاد يحصد بيده عند من يرضى حاله، ولا يأخذ زائداً على إجارته المعلومة».[10] والشيخ أبو الربيع سليمان «كان يعمل المراوح من العزف ويتقوّت من ثمنها على قلّته»[11]، أما أبو عامر الناسخ فكان

-3 المستفاد، ترجمة 51
-4 نفسه، ترجمة 86
-5 نفسه، ترجمة 53
-6 نفسه، ترجمة 56
-7 نفسه، ترجمة 60
-8 نفسه، ترجمة 12
-9 نفسه، ترجمة 23
-10 نفسه، ترجمة 53
-11 نفسه، ترجمة 79

«يتقوت من نسخه»[12]، وكان الشيخ ابن شبة «يتحرف بصناعة الخرازة ويتقوت منها»[13]، بينما كان عبد الرحمان الملاح «يبيع الملح بالقرب من منزل سكناه بالأرض دون حانوت» ولم يكن «رأس ماله فيما يبيع ستة دراهم يؤدي منها الكراء في الموضع الذي يسكنه مع أهله وينفق على عياله»[14]، وكان يوسف الفرار يتصرف عند حائك في صناعة الحاكة «قبل أن يتزهد وينقطع»[15]، ومنهم من انصرف إلى النشاط الفلاحي والحيواني مثل أبي خزر يخلف الذي «كان يحرث ببلده بزوج»[16] وأبي إسحاق ابراهيم بن كنون الذي كان «يتدبر قوته ومؤونته من عسل نحل كانت عنده»[17].

ولا نعدم وجود أولياء ومتصوفة ينتمون إلى الشرائح العليا من المجتمع أو على درجة من الغنى، مثل الفقيه ابن الرمامة الذي «كان من ذوي اليسار»[18] والشيخ محمد بن ابراهيم المهدوي الذي وصل إلى مدينة فاس «بمال كثير عدة آلاف أنفقها على الفقراء وأهل الإرادة»[19]؛ أو من المقربين إلى الأمراء مثل الشيخ أبي جعفر أحمد الفنكي الذ ي درّس العلم بقرطبة صحبة الأمير المرابطي أبي زكريا بن اسحاق بن غانية المسوفي»[20]، أو من الذين شغلوا وظائف هامة في هياكل السلطة ثم نبذوها ليسلكوا طريق المجاهدة والمكابدة، مثل أحمد الأريني الذي كان عاملاً بمدينة فاس ثم «تاب من

12- المستفاد، ترجمة 60
13- نفسه، ترجمة 90
14- نفسه، ترجمة12
15- نفسه، ترجمة 56
16- نفسه، ترجمة 33
17- نفسه، ترجمة 44
18- ابن الزبير، صلة الصلة، القسم الثالث، تحقيق د. عبد السلام الهراس والشيخ سعيد أعراب، الدار البيضاء، 1993، ص22؛ ومع ذلك يصفه التميمي بأنه كان منقطعاً عن أسباب الدنيا. (المستفاد، ترجمة 76)
19- المستفاد، ترجمة 23
20- الذيل والتكملة...م.س. س 1/ 312

ذلك»[21] .

إلا أننا نؤكد -بالاستقراء- أن نسبة كبيرة من عباد التميمي لم تكن تنتمي إلى فئة العامة، وإنما كانت تنتمي إلى الفئة الوسطى من المجتمع[22] : (موظفو الدولة، تجار، ملاك...). فالشيخ عبد الله بن مسعود الهواري كان قاضياً بفاس مثله مثل عبد الله الهذلي[23]، وعلي بن حرزهم كانت لأبيه أملاك بخولان[24] و«لو شاء لكانت تعد له الفرش اللينة»[25] والشيخ عيسى الزرهوني «كان له بموضعه جنان»[26] والشيخ ابن فوقة كانت «عنده عرصة ببني بسيل»[27] أما الشيخ عبد الرحمان ابن خنوسة فكان يملك جناناً يبعت غلته فقط من الفاكهة بأكثر من ستين ديناراً[28]، والشيخ عبد الله بن دبوس كان يمتلك

21- المستفاد، ترجمة 17

22- لعل هذه النقطة تمثل إحدى المميزات التي ينفرد بتبيانها كتاب «المستفاد»، ذلك أن تحليل كتب المناقب الأخرى يوصل إلى نتيجة مغايرة بعض الشيء من قبيل : «إن أصحاب الكرامات ينتمون كلهم إلى الشريحة السفلى من الهرم الاجتماعي» (د. ابراهيم القادري، «الجوانب الخفية في حركة التصوف وكرامات الأولياء بالمغرب»، ضمن كتابه المنشور تحت عنوان: الاسلام السري في المغرب العربي، ..م.س. ص 134) أو أن « معظم الأولياء يرجعون إلى أصول فقيرة» (نفسه،المغرب والأندلس..م.س.، ص 134)، وهناك اختلاف في تحديد الشرائح التي كانت تكون الطبقة الوسطى في العصر المرابطي، انظر : د. بوتشيش ، مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس... م.س. ص 160-168؛ دة. عصمت دندش، الأندلس في نهاية المرابطين...م.س. ص279-281؛ وعن شرائحها في العصر الموحدي، عز الدين أحمد موسى، النشاط الاقتصادي...م.س. ص336، 342-345

23- المستفاد، ترجمة 87 و ترجمة 106

24- نفسه، ترجمة 86 (الهامش)

25- نفسه، ترجمة 1

26- نفسه، ترجمة 38

27- نفسه، ترجمة 8

28- نفسه، ترجمة 104

جناناً بداخل مدينة فاس به ماشية وغنم[29] وابن العجوز «ورث فندقاً» مرتين، وكان له «فدان بباب الجيسة»[30] والحسن بن ست الآفاق «كان له مال أنفقه على أهل الفضل والدين في بناء القناطر وعمارة المساجد»[31]. ومن المرجح أن يكون الحاج أبو عبد الله البناء والشيخ أبو يدو يعلى من الميسورين حتى يتسنى لهم القيام بالأعمال التي كرسوا حياتهم لها. فالأول كان «مولعاً ببناء المساجد في البادية وبناء القناطير»[32] والثاني «متصرفاً بنفسه في مرافق الناس من حفر بئر في البادية وغير ذلك»[33]، ولا يستبعد أن يكون الشيخ عبد الوهاب السلاجي من أسرة ميسورة، فبيت بني السلاجي يعد من «بيوت الثروة والفقه»[34] والكرامة الواردة في ترجمته لها علاقة بالتجارة والمخبر عنه سلاجي تجار[35]. أما الشيخ أحمد الطوال فكان يضرب الرقم القياسي في إسعاف المحتاجين بما «يسلفه للناس» ومن كان فقيراً سامحه[36]، ويحيى التادلي كان بامكانه التصدق على المساكين بقمح غرفتين خلال فترة مجاعة بفاس[37].

بل إن «المستفاد» يقدم لنا حالة فريدة تشذّ عن قاعدة سلوك الأولياء؛ ويمثلها الشيخ محمد الأشقر الذي لم يرَ حرجاً في السعي وراء الغنى، فقد أشار عليه النبي (ص) بالخروج من سبتة والتوجه إلى الغرب بعد أن اشتكى له -في منامه- من فاقة الفقر،

29- المستفاد، ترجمة 108
30- نفسه، ترجمة 102
31- نفسه، ترجمة 94
32- نفسه، ترجمة 57
33- نفسه، ترجمة 4
34- بيوتات فاس الكبرى ...م.س.، ص 45
35- المستفاد، ترجمة 28
36- نفسه، ترجمة 66
37- نفسه، ترجمة 112

فتوجه إلى القصر ثم انتقل إلى فاس واستقر أخيراً بأغمات فأقام بها يقرئ كتاب الله نحو ثلاثة أعوام فخرج منها «بسبعمائة دينار»[38].

وعلى غرار الأصل الاجتماعي المتباين للعُباد تباينت كذلك أصولهم الإثنية. فمنهم من أصله من البربر، ومنهم ذوي الأرومة العربية، ومنهم من ينحدر من أصول سودانية أو مشرقية، مثل الشيخ أبي علي المنصر ابن فوقة الذي «كان أسمر اللون»[39] مثله مثل الشيخ أبي جبل يعلى[40]، وأبي يعزى، ومسلم الحبشي[41]، والشيخ أبي سعيد الحبشي[42].

والجدير بالذكر أننا لم نعثر على أي معطى يفيد بتوارث الصلاح أو تركزه في أسرة معينة[43] سواء بمفهومه التبركي، أو بمفهومه الديني -الاجتماعي، مثلما هو حال آل أمغار في تيط الفطر مثلاً الذين كانوا «يتوارثون الصلاح كما يتوارث الناس المال»[44]،

-38 **المستفاد**، ترجمة 99

-39 **المستفاد**، ترجمة 9: إن إلحاح صاحب المستفاد وصاحب « **التشوف**» والتركيز على سحنة الأولياء السوداء لكثير من الأولياء، هو دليل على موقعهم الاجتماعي الهامشي، ومؤشر على أن الارتقاء لمرتبة الولاية لم يكن مقتصراً على جنس معين (احمد التوفيق، «**التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبي يعزى**»... م.س.، ص 86).

-40 يفصح عن ذلك ترجمته في **التشوف** (ص101، 103) وليس في المستفاد

-41 **المستفاد**، ترجمة2، ترجمة 70

-42 نفسه، ترجمة 75

-43 ربما مثلت أسرة ابن حرزهم حالة خاصة أو استثناء، إذ يقول التميمي عن أبي الحسن علي «أخبرني غير واحد من أهل البلد ممن له معرفة أن إجابة الدعاء في أجداده وقرابته من أبيه معروفة فيهم، وكانوا كلهم من أهل الفضل والصلاح والدين والورع» (**المستفاد**، ترجمة 1) ونفس العبارة نقلها صاحب «**تحفة أهل الصديقية بأسانيد الطائفة الجزولية والزروقية**... مخطوط، .م.س.، ورقة 146

-44 ابن قنفذ، **أنس الفقير**، ص 22

أو كما هو الشأن بالنسبة لتوارث العلم[45] أو الوظائف المخزنية[46].

من جهة أخرى إذا كانت المرأة قد لعبت دوراً بارزاً في التصوف المغربي في العصر الوسيط[47]، واحتلت حيزاً مهماً في كتب المناقب، وبخاصة في كتاب «التشوف» الذي ترجم لمجهولات ولمشهورات منهن، فإنه من الأمور الملفتة للنظر هو عدم ترجمة التميمي -فيما وصلنا من «المستفاد»- لأية امرأة، على الرغم من تتلمذه على كثير من النساء[48] وحضور المرأة في كثير من كرامات أوليائه، وعلى الرغم من إسناده أخبار عباده إلى كثير منهن[49]. ويشترك التميمي مع طاهر الصدفي في هذا الاقصاء للمرأة.

45- أبرزت الباحثة Lucette Valenci توارث العلم عند بعض العائلات التلمسانية انطلاقاً من تحليل كتاب«البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان» لابن مريم. انظر مقالها في كتاب :
Mode de transmission de la culture religieuse en Islam, Travaux publiés sous la direction de Hassan Elboudrari, Le caire, *I.F.A.O*, 1993.
وبالكتاب دراسات متعددة حول انتقال العلوم والسلطة في الميدان الصوفي انطلاقاً من تحليل نصوص مناقبية، لكنها ترجع إلى فترات متأخرة عن موضوع اطروحتنا. انظر مراجعة Pierre Lory لهذا الكتاب في مجلة : *S. I.*, t. 80, 1994, pp. 171-173

46- حول توارث المناصب الإدارية بالأندلس مثلاً ، انظر
Avila, Maria Luisa, "Cargos hereditarios en la administración judicial y religiosa de al Andalus", in *Saber religioso y poder político en el Islam*, Madrid, 1994, pp.27-39

47- في ترجمة أم محمد السلامة نقرأ : «وفي الصامدة سبعة وعشرون ولياً يخترقون الهواء وفيهم أربعة عشر امرأة» (التشوف، ص 387؛ يقول ابن الزيات إن رباط شاكر حضر إليه في عام واحد ألف امرأة من الأولياء » (التشوف، ص 316)

48- الذيل والتكملة....م.س، س، 8/ ص 354

49- كذلك نجد أن النساء هم من أهم مصادر ابن الزيات الروائية كما أن البادسي يحيل كثيراً على عمته وجدته (المقصد الشريف...م.س،، 54 (جدته ست البنات) ،ص 127 عمته زينب). وقد اعتبرهم بعض الباحثين بما كن يُشيعنه من حكايات تنقل من جيل إلى جيل، «خزاناً للذاكرة الشعبية». انظر : د. محمد مفتاح، الخطاب الصوفي ..م.س.، ص 94

2/ الرصيد الثقافي للأولياء ودورهم التعليمي والعلمي

لعل الخاصية الأخرى التي ميزت متصوفة «المستفاد» هي انشغالهم بمختلف العلوم وتبحرهم في بعضها بصفة خاصة. فمن خلال جردنا لمجموع هؤلاء المتصوفة لم نقف على ظاهرة الأمية بينهم[50]، بل نلاحظ أن نسبة كبيرة منهم كانت لها دراية بمختلف العلوم الإسلامية، ونعتقد أن ترجمة التميمي لأولياء ينتمون في غالبيتهم لوسط حضري مثل مدينة فاس التي اشتهرت منذ القدم بكونها مركزاً للعلم وللثقافة بالغرب الإسلامي قد يفسر هذه الظاهرة[51]. والواقع أن التميمي لم يقتصر في مستفاده على الترجمة للعباد كما ورد في عنوان الكتاب، وإنما ترجم فيه لكل من كان يتسم بالخير والفضل والصلاح

-50 نعرف أن الشيخ أبا يعزى كان أمياً. ويورد صاحب التشوف مثلاً كرامات سبعة أولياء أميين. انظر : Ferhat et Triki, Hagiographie, Op. Cit., 43

ولقد صنف بعض الدارسين الأولياء المغاربة على أساس التمييز بين الأولياء العاميين والأولياء العلماء Emile Dermenghen, *Le culte des Saints dans l'Islam maghrébin*, Paris Gallimard, 1982, p. 11

. وهو تمييز لا يأخذ بعين الاعتبار حقيقة الادراك الصوفي في شخصية الولي.

-51 من شتاء البحث التاريخي بالمغرب أن نجد باحثين متخصصين يكتبان في نفس الموضوع استناداً إلى نفس المصدر ويخلصان إلى نتيجة متعارضة بخصوص المستوى الثقافي لأولياء دكالة، موضوع دراستهما. ففي حين نقرأ على لسان الدكتورة دندش عصمت : «وازدهرت بدكالة الحياة العلمية، فمعظم الذين ترجم لهم صاحب التشوف من أهل العلم»؛ نجد أن د. الحسين بولقطيب، يؤكد بأن عدداً من أولياء دكالة الواردة ترجمتهم في التشوف «لا علاقة لهم بالثقافة والعلم» و«من بين الستة والأربعين ولياً الذين استوطنوا المنطقة لا نجد سوى عشرة أولياء يصفهم التادلي بأنهم أهل علم»؛ أنظر : عصمت دندش، «دكالة من خلال كتاب التشوف»، ضمن كتابها : **أضواء جديدة على المرابطين**، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1991، ص 194

- د. الحسين بولقطيب، «الكرامة والرمز : كرامات أولياء دكالة خلال عصري المرابطين والموحدين نموذجاً» دراسات عربية، العدد 4/3، (بيروت)، فبراير 1996، ص 74

سواء كان من الزهاد والمنقطعين أو من العلماء والفقهاء والقضاة [52] والمدرسين. فلا غرابة أن وجدنا أغلب المترجم لهم قد جمعوا بين التصوف والفقه [53]، أو اشتغلوا بمختلف العلوم وتبحروا في بعضها بصفة خاصة. بل إن أغلبهم كانوا شيوخاً فقهاء و«أساتذة» كما ينعتهم التميمي في بدايات ترجماتهم؛ واشتغلوا بتدريس الفقه وتعليم القرآن، مثل «الشيخ الفقيه» أبي يحيى المكلاتي الذي «كان يدرس الفقه» ولم «تكن له حرفة يشتغل بها غير عبادة مولاه وتعليم العلم» [54]، مثله مثل «الشيخ الأستاذ» أبي العباس أحمد المرادي كان «يعلم القرآن» و«جلة قراء فاس»تخرجوا عليه [55].

ونجد منهم من كان على درجة عالية من العلم مثل الشيخ أبي عمران الجنياري الذي عده التميمي «فقيه وقته وعارف عصره» [56] أو أبي علي الخراط الذي «كان الفقهاء في وقته والعلماء يعظمونه ويسمعون مواعظه» [57]، وأبي عبد الله بن الرمامة الذي «كان من الفقهاء البارعين [...] ومن كبار الشيوخ [...] كان يغلب عليه الحديث ويتكلم على فقهه [...] وكان في وقت يُقرأ عليه كتاب الإحياء لأبي حامد» [58]، والشيخ الفقيه أبي الحسن علي الكناني الذي روى الحديث بالأندلس ورحل للحج فالتقى بالإمام الغزالي بمكة كما التقى بعلماء منقطعين آخرين ولما رجع إلى فاس «كان يعلم القرآن بالمسجد

52- مثل القاضي أبي عبد الله بن مسعود ؛ وعبد الله وشون الهذلي. (انظر ترجمة 106.87)

53- لقد استغرب ابن عربي من كون أبي عبد الله بن العاص الباجي «كان فقيهاً زاهداً، وهذا أيضاً غريب، فقيه زاهد لا يوجد» (انظر ؛ رسالة روح القدس، 59- مثلما استغرب من وجود محدث صوفي : «ومن الأعجوبة محدث صوفي!»

54- المستفاد، ترجمة 32

55- نفسه، ترجمة72؛ وانظر كذلك ترجمة 59، ترجمة 66-67 (تدريس القرآن والفقه)

56- المستفاد، ترجمة37

57- المستفاد، ترجمة 74

58- المستفاد، ترجمة76

المعروف بابن حنين»[59]. مثله في ذلك مثل دراس بن اسماعيل الذي «له رحلة إلى المشرق لقي جملة من العلماء، روى الحديث وقرأ الفقه، ولما رجع من المشرق كان يدرس الفقه بمسجده»[60]. ومنهم من ذاع صيته في المشرق مثل الشيخ أبي الحسن علي بن حمود المكناسي الذي «قدم لإمامة المالكية بالحرم الشريف»[61].

وعلى ضوء هذه الأمثلة وغيرها يعج بها المستفاد، يمكن القول أن التصوف قد أصبح إلى جانب الفقه (وليس على حسابه) من أهم دعائم بنْية المجتمع المغربي الفكرية، وهذا ما دفع بأحد الباحثين إلى القول إن «مما امتاز به التصوف المغربي أن معظم رجاله ودعاته من أهل العلم بأصول الدين وفروعه»، وأن «الفقه والتصوف عنصران أساسيان في تكييف المجتمع المغربي وتسييره»[62]. ومما يؤكد هذا التكامل بين الفقه والتصوف هو أن التميمي وابن الزيات ينتميان في نفس الوقت إلى كل من الفقهاء والمتصوفة.

إلا أن الأمر لم يقتصر على تدريس العلم بالحاضرة فاس فقط، وإنما نجد منهم من رحل إلى القرى والمناطق النائية مساهمين بنصيب كبير في نشر العقيدة الإسلامية بين القبائل البدوية البربرية، كما هو الحال بالنسبة للشيخ الفقيه أبي اسحاق ابراهيم ابن يغمر الذي «كان عالماً» يدرس العلم بدكالة و«يجتمع إليه الناس وينتفعون بكلامه ومجلسه»[63] هذا فضلاً عن تعظيمهم للعلم ولأهله[64]. وعلى الرغم من أن أبا يعزى كان

-59 المستفاد، ترجمة15

-60 المستفاد، ترجمة 82

-61 المستفاد، ترجمة34

-62 علال الفاسي، «التصوف الاسلامي في المغرب»، مجلة الثقافة المغربية، ع 1، الرباط، 1970، ص 35

-63 المستفاد، ترجمة34

-64 كان أبو الربيع سليمان بن عبد الرحمان فقيهاً.. معظماً للعلم موفيه حقه» المستفاد، ترجمة 74

أمياً فإن المصادر تنسب إليه قدرته على إدراك علم التصوف[65]. وتصفه بأنه كان «على بينة من ربه في جميع تصرفاته» بما «كان له من نور ساطع وبرهان قاطع»[66].

ثم إننا نجد من العباد من كانت له دراية بعلوم أخرى غير القرآن والحديث. فأبو العباس أحمد بن لب السلاوي «كان أستاذاً في النحو يقرئه للناس»[67] وأبو خزر يخلف الأوربي كان «الغالب عليه الفقه في المسائل»[68] وكثير منهم كانوا ينظمون الشعر في الزهد والورع والوعظ ويجيدونه[69].

إلا أن أحداً من هؤلاء لم يبلغ ما بلغه الشيخ علي ابن حرزهم الذي «خبر دقائق العلوم وأسرارها»[70] و«كان معظماً للعلم يوفيه حقه ودرجته» ويقول التميمي إنه «اجتمعت فيه خصال [علمية] ما اجتمعت في غيره : الفقه في المسائل والفقه في الحديث ومعرفة التفسير للقرآن والتصوف»[71] لذلك «كان يقصد من البلدان للقراءة عليه»، بل حتى مؤمني الجن كانوا يحضرون مجلسه العلمي وينتفعون به حسب الرواية المنقبية[72].

ثم إن بعض المترجمين كانت لهم معرفة عميقة بالتصوف مثل عمر البطوط الذي يقول عنه التميمي أنه «كان عارفاً بطريقة التصوف، وكان يُقرأ عليه كتاب الإحياء.. ويتكلم

65- د. ابراهيم بوتشيش، المغرب والأندلس...م.س. ص 138

66- الصومعي، المعزى ..م.س.، ص 201

67- المستفاد، ترجمة 58

68- نفسه، ترجمة 33

69- نفسه، ترجمة 9، 60، 71، 76

70- المستفاد، ترجمة 1

71- نفسه، ولا نرى سبب تعجب ابن عربي من وجود صوفي محدث عندما يصرخ في ترجمة ابن الصائغ قائلاً : وهو «من المحدثين وهو صوفي، ومن الأعجوبة محدث صوفي!»؛ رسالة روح القدس، ص 59

72- المستفاد، ترجمة 1

عليه بكلام القوم» بل إنه كان «واعظاً يتعظ بكلامه»[73]، والشيخ أبي مدين الذي «كان متحرياً في علوم القوم» وكان يقول إن «الله لا يعبد إلا بالعلم» [74]، ولم يعرف التميمي «مجلساً أنفع من مجلسه»[75]، والشيخ الفقيه أبي موسى عيسى بن الحداد الذي كان من أهل المعرفة بعلم التصوف؛ وقد «كان من جلة طلبة الشيخ ابن حرزهم وبه تخرج. ولما توفي ابن حرزهم قعد في مكانه، إذ لم يكن في طلبته من يخلفه في «الرعاية» للمحاسبي غيره»[76]؛ أما حجاج بن يوسف الكندري فاعترف له أبو مدين بعمق معرفته الصوفية، فقد كان شيخ الشيوخ [أبو مدين] «يتكلم إما في الفقه أو في التصوف، فإذا جاء حجاج لم يتكلم بشيء فسئل في ذلك فقال : إن الله أعطاه فوق ما عندنا»[77].

وعلى الرغم من هذه المعرفة المعمقة بالتصوف، فإنه يمكن التأكيد على أن العباد المترجَم لهم في «المستفاد» فقد نَهَلوا من مصادر صوفية تعد الأكثر اعتدالاً، وعلى رأسها «رعاية» المحاسبي و«رسالة» القشيري فضلاً عن «إحياء علوم الدين» للإمام الغزالي[78] الذي شكل القاعدة المذهبية الأساسية التي تغذت منها التيارات الزهدية الصوفية الكامنة بالمنطقة. ويمكن أن نضيف بعض المؤلفات التي لم يرد ذكرها فيما وصلنا من «المستفاد»، إلا أنها كانت متداولة بالمغرب حتى قبل القرن السادس الهجري كـ «قوت القلوب» لأبي طالب المكي، و«طبقات الصوفية» للسلمي، و«حلية الأولياء» لأبي نعيم وتآليف المطوعي في التصوف و«المقصد الأسنى في شرح أسماء الله

73- نفسه، ترجمة39

74- التشوف، ...م.س. ص 322

75- المستفاد، ترجمة 3

76- نفسه، ترجمة36

77- نفسه ، ترجمة 37

78- انظر فهرس الكتب. وعن دور هذه المؤلفات الصوفية المشرقية في الغرب الإسلامي " انظر: د. محمد مفتاح، الخطاب الصوفي...م.س.، ص 97-102

الحسنى»[79] ، وقد نقل التميمي عن بعضها دون أن يذكرها كما بينا سابقاً.

ولا بد من التذكير بأن كتاب «المستفاد» يعد من أقدم التآليف التي تسلط الضوء على دخول كتاب «الإحياء» إلى الغرب الإسلامي[80]، ويترجم لعلمين فاسيين تتلمذا على الغزالي مباشرة، وهما أبو محمد صالح بن محمد بن حرزهم الذي، بعد عودته إلى فاس نشر بها طريقة حُجة الاسلام و«هدى بها خلقاً كثيراً»[81]؛ وأبو الحسن علي الكناني[82] ويفيد «المستفاد» بانكباب المتصوفة على قراءة «الإحياء» ونسخه على الرغم من المنع المرابطي الرسمي، بحيث عرف انتشاراً واسعاً منذ دخوله إلى المغرب مثله مثل «رعاية المحاسبي» و«رسالة» القشيري. إلا أن «الاحياء» كان معتمد المتصوفة ومرشدهم[83]؛ فقد كان ابن الرمامة ممن يُقرأ عليهم كتاب «الإحياء» بفاس وكان «يظهر عليه عند سماعه إياه حالة تخشع وبكاء»[84]، أما عمور البطاط فكان «يُقرأ عليه كتاب «الإحياء» و«يتكلم عليه بكلام القوم»[85]، بينما كان الفقيه ابن النحوي قد «انتسخ كتاب الاحياء

79- انظر فهرس كتب التشوف، ص 490-491؛ عبد الجليل لحمنات، التصوف المغربي في القرن السادس...م.س. ص 180-181

80- محمد المنوني، «إحياء علوم الدين في منظور الغرب الإسلامي أيام المرابطين والموحدين»، ضمن كتابه : حضارة الموحدين... م.س. ص 192

81- الساحلي، بغية السالك في أشرف المسالك...مخطوط، م.س.، ورقة 7؛ ابن عيشون، الروض العطر الأنفاس...م.س.، 57 (وانظر الملحق، ترجمة 83)

82- المستفاد، ترجمة 15

83- مصطفى بنسباع، السلطة بين التسنن و«التشيع» والتصوف ما بين عصري المرابطين والموحدين، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية وكلية الآداب بتطوان، تطوان، 1999، ص 87

84- المستفاد، ترجمة 76

85- نفسه، ترجمة 39، ونجد شهادات تسير في نفس السياق في التشوف، فهناك من المتصوفة من جعل الاحياء في مخلاته لا يفارقه كابن النحوي (التشوف، 96؛ وهناك من نسخه وعمل به واستعمل ما به من الأذكار والأوراد كمحمد الهواري بأغمات (التشوف، 270) أما أبو مدين فيقول «نظرت في كتب التصوف فما رأيت مثل الإحياء» (نفسه، 214)

في ثلاثين جزءاً»[86] ووَدَّ لو لمْ ينظر عمره في سواه[87]. ولم يكن «الاحياء» الكتاب الوحيد للغزالي الذي تأثر به متصوفة فاس والمغرب. فابن الرمامة (ت 567 هـ) -وهو من تلامذة ابن النحوي بفاس- كان «حافظاً للفقه نظاراً فيه، بارعاً في أصوله... شافعي المذهب معولاً على «بسيط» الغزالي واقفاً على عيونه»[88].

وبالرغم من انخراط كثير من العباد في الدفاع العملي عن الغزالي وإحيائه، إلا أننا لا نعلم أن لأحد من هؤلاء المتصوفة إسهامات نظرية أو رؤية فلسفية واضحة حول المذهب، أو ألف شرحاً على كتاب الغزالي أو غيرها من التآليف الصوفية حتى يتسنى لنا ربطهم بمذهب معين. إذ على عكس كتب التراجم المغربية الأندلسية، نجد أن «المستفاد» لا يهتم بالانتاج الفكري لمترجميه مثله في ذلك مثل بقية كتب المناقب المغربية الأخرى،[89]، وبذلك تظهر لنا مواقف العباد مُحملة بدلالات سلوكية وأخلاقية أكثر من كونها قائمة على أسس فكرية أو فلسفية. فلا غرابة أن وجدنا من الباحثين من يطلق عليهم اسم «الغزاليين السذج»[90].

-86 المستفاد، ترجمة 76

-87 ابن مريم، البستان، 301؛ التشوف، 96

-88 الذيل والتكملة...م.س.، س 8/ 326

-89 حول هذه الخاصية في الكتابة المناقبية انظر :

Halima Ferhat, "L' évolution de l'écriture hagiographique .." op. cit. p. 19

-90 د. ابراهيم القادري بوتشيش، المغرب والأندلس...م.س. ص 129

3/ مسلكهم الشخصي والحياتي

نقف على كثير من الشهادات حول الطابع الزهدي في حياة هؤلاء المتصوفة وعلى التدابير التقشفية التي اتبعوها ومبالغتها. فترويض النفس وفطمها على عاداتها وأهوائها، والحث على الورع والتقوى وهجر الدنيا وزخرفها، والدعوة إلى العبادة والتبتل والتهجد، نبرة تتردّد بكثرة في أغلب الأخبار التي يوردها التميمي، والتي ترتبط بالحرص على الكسب الحلال[91] ومقاومة شهوات البطن[92] وذم الدنيا والزهد فيها [93]، والاقتصار على الخشن من الثياب[94] وعلى البسيط من الأثاث المنزلي[95] والسكن بالمتواضع من الأمكنة[96]...إلخ.

إن أكثر من ترجم لهم التميمي في «المستفاد» أدركهم وصاحبهم وشاهد براهين صدق تدل على علو كعبهم في درجات العبادة والزهادة والانقطاع. ولنقتصر في هذا الصدد

91- انظر أمثلة معبرة : المستفاد، ترجمة 45 ، 83.58، 37، 37 ،45؛ 58، 74

92- كان أبو يعزى أمثولة في قهر النفس. لقد «حجب نفسه عن الشهوات وامتنع من اللذات في الدنيا، وهو قادر عليها والوصول إليها، يطعم الناس اللحم والعسل وينفرد هو بأكل ما تعود أكله» (المستفاد، ترجمة 2)، وانظر مثال احمد السلاوي .ترجمة 58وابن هران ترجمة 69

93- كان أبو الحسن ابن حرزهم «ممن تنزه عن الدنيا وتركها اختيارا » ص 2؛ وانظر أمثلة أخرى في 13، 55، 58، 60، 79

94- كان الشيخ أبو الفضل العباس «لا يملك إلا ما على بدنه» المستفاد ترجمة 25؛ و كان أبو موسى عيسى الأزدي «يلبس الخشن من الثياب» ترجمة 19؛ وانظر أمثلة أخرى في : ترجمة 1، 2، 55.58

95- يصف التميمي أثاث بيت أبي الحسن علي بن حرزهم قائلاً «كان في وسط البيت حصير لا غير، وفي ناحية منه سجادة وعليها حصير حلفاء، وفوق الحصير عباءة خشنة جداً كان ينام فيها» قبل أن يضيف « ولو شاء لكانت تعد له الفرش اللينة» المستفاد، ترجمة 1

96- «كان الشيخ أبو الربيع سليمان «يسكن في خيمة صغيرة من قصب ابتناها برحبة الحوت تحت سقف من البرذ الخارجة هناك»، ترجمة 79

على إعطاء بعض الأمثلة عن كثرة العبادة والتبتل والتهجد والمداومة على الصيام كما تعكسها نصوص «المستفاد» الزاخر بالمعطيات حول هذا الموضوع.

فكثير من الشيوخ بلغوا من العبادة مبلغاً عظيماً حتى صاروا «كالشن البالي»[97] كما يحلو للتميمي أن يصفهم. وكان يوسف الجزولي «عمره كله معمور الأوقات بالصلاة والذكر...قَدْ صَار كالشَّن البَالِي من العبادة، وكان لا يخرج من بيته إلا يوم الجمعة لصلاة الجمعة. وقد حَفَر قبْرَه فِي بيْتِه وَيجلسُ بإزائِه ليتَذَكَّرَ بِه الموْتَ. وكَانَ لا يَفطرُ إلا فِي كُلِّ ثلاثة أيام، يأكل أكلَةً واحِدَةً، ويحْيى اللَّيْلَ صَلاةً يَخْتِمُ القُرآن فِي كُل ليْلَةٍ ويَقرأ فِي كُلِّ يَوْمٍ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أحَد﴾ خمسة عَشَرَ ألْفَ مَرَّة»[98]. وقد علق التميمي على هذا السلوك بقوله : «وهذا اجتهاد عظيم». أما محمد بن أمغار الزموري فقد «كَانَت الآخِرَةُ بينَ عَيْنَيْه، لَوْ قِيلَ لَهُ إنَّ القيَامَةَ غَداً مَا زَادَ عَلَى ما هُوَ فِيهِ من العِبَادَةِ»[99]. بينما كان للفقيه المهدوي «مدة من أربعين عاماً وأزيد [...] ما فاتته صلاة في جماعة بالمسجد الجامع إلا يوماً واحداً»[100]. أما علي بن هراوة فقد «انحنى ظهره من الكبر والاجتهاد في العبادة حتى جعل في محراب مسجده مسماراً في القبلة وعلق فيه حبلاً ليعتدل قائماً في الصلاة»[101]

ويجذر التذكير بأن هذه الصفات لازمت عباد المغرب وزهاده خلال هجرتهم إلى

97- أطلق التميمي هذا الوصف على كل من الشيخ يوسف الجزولي، و ابن شبة، ومحمد بن أمغار، وأبي عمر الناسخ ، وعمر الجنان.

98- المستفاد، ترجمة43

99- نفسه، ترجمة 49

100- كان الشيخ أبو علي منصور «منزويا في بيته لا يخرج منه ولا يتحرف...غافلا عما فيه الناس». والشيخ أبو خليل مفرج بن حسن كان «منقبضا عن الناس...لا يخالط أحدا»، والشيخ أبو الحسن علي بن الحسن الفارسي كان من «أهل الانقباض والانزواء، ملازما لداره لا يتصرف في شئ من أمور الدنيا، مشتغلا بحاله»

101- المستفاد، ترجمة11. وانظر أمثلة أخرى معبرة (ترجمة 9،21،22،31،32،36...

المشرق والاستقرار به بل إن التميمي يرى أن الشفوف كان للمغاربة على غيرهم من المجاورين فيما يخص مختلف ضروب المجاهدات الروحية [102].

4/ دور الأولياء داخل المجتمع

إذا كانت الغالبية العظمى من المترجم لهم في «المستفاد» قد تفاعلت مع محيطها سلباً وإيجاباً فإننا لا نعدم شهادات حول الطابع الهامشي لبعض المتصوفة الذين آثروا الانفراد والعزلة عن المجتمع. فنجد من كان «يسكن الجبال ولا يأوي إلي عمارة»[103] ومن كان «مشتغلاً بوقته لا يعرف ما الناس فيه»[104]. ومن كان «منقبضاً عن الناس»[105] أو «لا يخالط أحداً»[106] أو من لم يكن «يخرج من بيته إلا يوم الجمعة لصلاة الجمعة»[107]. لكن باستثناء هذه الأمثلة، نؤكد أن إحدى مميزات أولياء «المستفاد» وعباده هي إندماجهم في المجتمع بصفة لافتة للإنتباه وتأثيرهم فيه بحركيتهم اللأمتناهية. لقد لعبوا دوراً كبيراً في المجتمع، بحيث لا نكاد نجد ميداناً من ميادين الحياة الاجتماعية العامة إلاّ وتدخل فيه الولي ومارس فيه تأثيره، كما سيتضح من خلال استعراض بعض

102- يقول عن عيسى ابن الحداد وقد اجتمع به بمكة ورآه أنه «على أكثر مما كان فيه بالمغرب من الاجتهاد في العبادة» ولم ير بذلك الموضع الشريف «أحداً من أهل فاس مثله في الجد والملازمة للخير» وانظر أمثلة أخرى (ص ترجمة11، 22، 23، 52، 65...)

103- المستفاد، ترجمة 109

104- مثل الشيخ أبي خزر يخلف، المستفاد، رجمة 33؛ مثله مثل الشيخ ابن لب السلاوي الذي كان «لا يعرف شيئاً مما فيه الناس» (ترجمة 58) والشيخ حسن بن عياشة (ترجمة 95).

105- مثل مفرج بن حسن، المستفاد، رجمة 10

106- مثل عبد الرحمان الخراز، المستفاد، رجمة 53

107- المستفاد، ترجمة 43

المجالات التي احتكّوا بها وتركوا بصماتهم الواضحة عليها. فدورهم داخل المجتمع يبرز على أكثر من مستوى[108].

ويبدو أن الدور الديني لرجال التصوّف والأولياء كان من أهمّ الأدوار التي لعبوها داخل مجتمعاتهم. فأغلب الكرامات التي يوردها التميمي -وغيره من مؤلفي كتب المناقب- تؤكّد حرصهم الشديد على القيام بالفرائض الدينية وعدم التساهل في تطبيقها وإعطائها مدلولها الصحيح. ولا عبرة بالقول بأن ممارساتهم كانت فردية لا تلزم إلا الفرد نفسه[109]. لأنه يجب الإقرار بأن الدور الديني للأولياء والمتصوفة كان يتجاوز مستوى الاعتناق والحرص على الشعائر إلى ما هو أعمق، أي إلى ترسيخ الدين كعقيدة وأخلاق اجتماعية وممارسة، بحيث يمكن القول إن الدور الديني سيكون مفتاحاً لدور آخر سيزيد من تعزيز مكانة المتصوفة في المجتمع ويضفي عليه صفة الفعالية؛ وذلك الدور يكْمن في تثبيتهم لجملة من الأخلاق الدينية ذات البعد الاجتماعي انطلاقاً من ممارساتهم السلوكية التي كانت تهدف إلى تقويم الأفراد والمجتمع أخلاقياً[110]؛ خاصة وأنهم كانوا في نظر الناس تجسيداً لملامح التقوى وتجديداً لسيرة الصفوة الخيرة من رجال الإسلام في

108- عن دور المتصوفة في المجتمع خلال العصر المرابطي، انظر : د. ابراهيم القادري بوتشيش، **المغرب والأندلس**...م.س. ص 155-163 وعن دورهم في العصر المريني والنصري، د. محمد مفتاح، **الخطاب الصوفي**...م.س.، ص 73-86، وعن دورهم في المجتمع الفيودالي الأوربي،

R. Pernoud, *Les Saints au Moyen Age*, Paris, Plon, 1984

Colloque : *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIè-XIIIè siècle)*, Ecole française de Rome, 1991

وفي المجتمع الفارسي :

D. Aigle, "Charismes et rôle social des saints dans l'hagiographie persane médiévale (Xè - XVè siècles), *B.E.O.* , XLVII, (I.F.A.D.) ,1995 , pp. 15-36

109- عبد اللطيف الشاذلي، **التصوف والمجتمع**...م.س. 81

110- عبد الجليل لحمنات، **التصوف المغربي في القرن السادس الهجري**، م.س.264؛ أحمد التوفيق، **التصوف بالمغرب**...م.س. ص 2392

عصوره الأولى. هذا بالإضافة إلى دورهم الإرشادي -الوعظي والأخلاقي الذي جسّدوه بممارساتهم وسيرتهم داخل المجتمع. ولعل الوصف الرائع الذي يقدمه التميمي لأخلاق الشيخ أبي عمران موسى بن ابراهيم يلخص جيداً هذه الخصال، يقول : «كان الشيخ أبو عمران، رحمه الله تعالى يستعمل [زاده] منْ تقوى الله عز وجل فِي السر والعلانية والورعِ فِي مطعمه ومشربه وملبسه ومسكنه، حافظاً للسانه، مميزاً لكَلامه، إِنْ تَكلَّمَ تكلم بِعِلمٍ إِذَا رَأى الكَلامَ صَواباً، وإِنْ سَكتَ سَكتَ بعلم إِذَا رَأى السُّكوتَ صَواباً، قَليلَ الخَوْضِ فِيما لا يَعنيه، يَخَافُ مِنْ لِسانِه أشدَّ ممَّا يَخَافُ مِنْ عدوه، يَحْبسُ لِسَانَهُ كَحَبْسه لِعدُوِّهِ لِيَأْمَنَ مِنْ شَرِّهِ وسُوءِ عَاقِبَتِهِ، قَليلَ الضَّحك فِيما يَضْحَكُ فِيهِ النَّاسُ، وإِنْ أَمَرَ بِشَيْءٍ ممَّا يُوافِقُ الحَقَّ تَبَسَّمَ؛ لا يَغْتَابُ أحداً، ولا يَحْقرُ أَحَداً، ولا يُسِيءُ الظَّنَّ بِأحَدٍ، قَدْ جَعَلَ القُرْآنَ والسُّنَّةَ دَليلهُ إلى كُلِّ خُلُقٍ حَسَنٍ، حَافظاً لِجَميعِ جَوارِحِهِ، إِنْ جُهِلَ عَلَيْهِ حَلِم، ولا يَظْلِمُ، وإِنْ ظُلِمَ عَفَى، ولا يبغِي، وإِنْ بُغِيَ عَلَيْهِ، مُتَواضِعٌ فِي نَفْسِهِ، إِذَا قِيلَ الحَقُّ قَبِلَهُ مِنْ صَغيرٍ أَوْ مِنْ كَبِيرٍ، يَطْلبُ الرِّفْعَةَ مِنَ اللهِ عَزَّ وجَلَّ لا مِنَ المخْلوقِينَ، فهذه كانت أخلاقه»[111].

ولا يجب التقليل من دورهم في نشر الديانة الإسلامية وتعاليمها، وإسهامهم في عملية التعريب الشعبي للبادية المغربية ولبعض المناطق النائية من المغرب، سواء بإسهامهم في تحفيظ القرآن الكريم وقراءته جماعياً، أو عن طريق الاسهام في نشر الثقافة الاسلامية العامة الشفهية عند غير القارئين عن طريق مجالس الذكر

111- المستفاد، رجمة 81

الجماعي[112]، أو عن طريق تشييد المساجد بالبوادي[113]. وغير خاف أن المحافظة على القرآن الكريم وتحفيظه للملأ كان هو الضامن لبقاء أصول الدين وخلود اللغة العربية وانتشارها.

أما دورهم في التعليم فلا يحتاج إلى دليل، فحسبنا أن أغلبية المتصوفة نهلوا من منابع مختلف العلوم وقاموا بتدريسها، وساعدوا الطلبة على تحصيلها، وحثُّوهم عى طلب العلم[114].

كما أن الجانب الإنساني يُعدّ صفة مشتركة بين جميع المتصوفة والأولياء، وهو جانب

112- **المستفاد**، رجمة34

113 - كان الحاج أبو عبد الله البناء «مولعاً ببناء المساجد في البادية والقناطر». المستفاد، رجمة 57] وأبو يدو يعلى : «كان متصرفاً بنفسه في مرافق الناس من حفر بئر في البادية وغير ذلك» (رجمة 4) وكان للحسن بن ست الآفاق «مال أنفقه على أهل الفضل والدين وفي بناء القناطر وعمارة المساجد» (رجمة 94). ونجد أمثلة مشابهة كثيرة في **التشوف**، (ص، 137، 141؛ 269). وانظر أمثلة مشابهة في **رياض الورد**، ج1...م.س. ص 117

114- كان الشيخ الفقيه أبو يحيى المكلاتي «يدرس الفقه» (رجمة 32)؛ وابن يغمر كان يدرس العلم بدكالة (رجمة 34)، وابن الحداد كان يدرس بمسجده بعدوة القرويين (رجمة 36) ومحمد التاودي كان مؤدباً للصبيان، (رجمة 55) مثله مثل ابن يبقى (رجمة 9) وابن هراوة (رجمة 11)وابن طوال (رجمة 66) وعلي الكناني كان يعلم القرآن بمسجده (رجمة 15)، مثله مثل أبي عبد الله القصري (رجمة 67) ودراس بن اسماعيل (رجمة82) وابن لب السلاوي كان «أستاذاً في النحو يقرئه للناس» (رجمة 58)... إلخ

يبرز جلياً في بعض القيم النبيلة كالأمانة[115] الرحمة والصبر والتواضع والإحسان[116] والشفقة[117]، وفي تعاملهم الإنساني مع مختلف مكوّنات الطبيعة (نبات، حيوان[118]...). ويظهر دورهم في المجتمع بصفة خاصة في أوقات الشدة، فنجدهم يعملون على تجسيد فكرة التضامن والتكافل للتصدي للحالات الاستثنائية وللأزمات، طبيعية كانت (كالقحط والمجاعات)[119] أو بشرية (كتسلط أعوان السلطة والأشرار

115- انظر مثلاً ترجمة يوسف الفرار وقصة المربط الذي عثر عليه في الميضأة (رجمة 56) وحرص الحاج الملاح على أموال الزكاة التي كان يكلفه أحد التجار بتوزيعها ولا يأخذ منها لنفسه على الرغم من حاجته الشديدة لها (رجمة 12)

116- انظر ترجمة أبي زجزا (رقم 20) ويمثل الشيخ أبا العباس ابن طوال نموذجاً مثالياً فيما يخص الإحسان. يقول التميمي أنه «كان كثير الإحسان إلى الناس لا يأتيه أحد يسأله في شيء إلا أعطاه، إن كان محتاجاً للسلف أسلفه على حاله وإن كان فقيراً أسلفه على الفتح، وربما جاء لأبي العباس من ذلك الباب فيلقى ذلك الفقير فيقول له : قد قضى الله عنك ما عليك، ومن كان سبب سلف أسلفه على ذلك السبب» (رجمة 66).

وعن قيم الرحمة والاحسان في الممارسة الصوفية بالمغرب والأندلس: انظر : د. ابراهيم القادري بوتشيش، « **القيم الانسانية في الممارسة الصوفية خلال القرن السادس هـ**» أعمال ندوة «**من ابن برجان إلى أبي اسحاق البلفيقي : جوانب من التواصل الفكري بين المغرب والأندلس**، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية، مراكش، العدد 12، 1995، ص 31-40 «وقد جعل المتصوفة قيم الرحمة والاحسان والإيثار «مبدأ وغاية، حتى صارت من مكونات شخصيتهم». نفسه، المغرب والأندلس...م.س، ص، 139.

117- كان الشيخ أبي الحسن الحايك «كثير الشفقة على إخوانه وعلى عامة أهل الإسلام» المستفاد، (رجمة 6)

118- انظر ترجمة أبي عبد الله القصري الذي جبر يد حمار كانت قد انفكت له؛ وترجمة أبي سعيد الحبشي وقصة الوحش. ولم يقبل دراس بن اسماعيل أبى أن يأكل من بقل خبيز حُمل على ظهر حمار اكتري من صاحبه ليحمل عليه حملاً من الطعام فقط .

119- يبدو أن تأثير الجفاف وما يصاحبه من ارتفاع في الأسعار، كان يهدد الفئات المستضعفة أكثر من غيرها. وكانت المجاعة قد تستمر لفترة طويلة وتدفع المساكين إلى الاستغاثة والصراخ : «الجوع، الجوع» (انظر: المستفاد، ترجمة الفقيه المهدوي (رقم 26)، وترجمة حجاج الكندري (رقم 37) و ترجمة محمد بن مليح (رقم 41) وترجمة أبي يعزى (رقم 2) وترجمة يحيى التادلي(رقم 112)

واللصوص)[120]؛ فإليهم يهرع العوام لتفريج كربتهم، وهم ملجأهم الأخير لحل مشاكلهم[121] . وبهم يستسقون ويستغيثون[122] . فنجد الأولياء يحثّون على الصدقة[123] والإنفاق على المحتاجين[124]، وإطعام الوافدين الغرباء[125] وتخفيف حدّة المجاعات[126]، والتدخل لتخفيف

120- انظر ترجمة أبي زجزا (رقم 20)، وترجمة أبي الربيع سليمان (رقم 79)

121- ترجمة عبد الوهاب السلاجي، (رقم 28) وترجمة محمد الأندلسي، (رقم 45) (اسقاط اسم أحدهم من زمام العسكر)

122- بخصوص الاستسقاء انظر ترجمة أبي يعزى، (رقم 2)، وترجمة ابن شبة، (رقم 90) وبخصوص الاستغاثة، (رجمة رقم 2)

123- تصدق أبو الحسن علي بن حرزهم على سائل وأعطاه مئزره من على رأسه ولم يكن يملك غيره، ولما سؤل على فعله ذلك قال : «لا يجمع الله في مؤمن سوء الخلق والبخل». وكان ابن مليح «كثير الصدقة» مثله مثل علي الفارسي والحسن بن ست الآفاق. وكان الحاج الملاح يتصدق رغم شدة فقره، وأحمد المرادي «كان سخي الكف» ،وتصدق ابن العجوز بغلة فدانه وحبسه على المساكين...

124- ترجمة الفقيه المهدوي : «وصل إلى مدينة فاس بمال كثير، عدة آلاف أنفقها على الفقراء» رقم 26

125- انظر مثلاً ترجمة أبي يعزى الذي كان يطعم من يأتيه «من بلدان شتى»، و«لما مات أبو يعزى رأي في المنام وهو يطير في الهواء، فقيل له : بم نلت ما نلت؟ فقال : بإطعام الطعام» (التشوف، ص 222) وترجمة أبي الحسن الحايك (رقم 6)

126- ترجمة الفقيه المهدوي، رقم 26

الضرائب واللوازم المخزنية [127] والتوسط بين الحاكمين والمحكومين في قضايا حساسة جداً [128] وعلاج المرضى أو تخفيف آلامهم [129] وإصلاح ذات البيْن بين الزوجين [130]، والمشي

127- انظر ترجمة الشيخ ابن فوقة، (رقم 8)، وتقدم كتب المناقب معلومات قيمة حول هذا الدور الذي يظهر الأولياء من خلاله كمدافعين عن السكان ضد الضرائب غير الشرعية والتعسف الضريبي وتجاوزات بعض الجباة. وهذا الدور له أهمية سياسية كبرى، لأنه كان يخول للمتصوفة القيام بدور «المراقب» للسلطات؛ إلا أنه كان يؤدي إلى توتر شديد في علاقاتهم معها خاصة وأنهم كانوا يحذرون السلطان علانية ويدعونه لوضع حد لهذه التجاوزات. انظر دراسة: Mañas F. R., " Hombres santos y recaudadores de impuestos en el Occidente musulmán (ss. VI-VIII/XII-XIV", *Al Qantara*, XII.2. 1991, pp. 471-496

د. الحسين بولقطيب، **الدولة الموحدية ومجال المغرب الأقصى**،.م.س.، ج 2، ص 365-370

128- من ذلك مثلاً استنجاد سكان فاس بالشيخ أبي جيدة (من القرن الرابع الهجري) لتحديد وضعية أرض فاس القانونية أمام أحد عمال المنصور بن أبي عامر. انظر المستفاد، (ترجمة 88) ؛ **الروض العطر**... م.س. 321؛ وقد أورد ابن عربي نصاً بالغ الأهمية حول هذا دور التوسط هذا حتى في القضايا السياسية الحساسة، لا بأس من إيراده بهذا الصدد. يقول : «غضب السلطان على جماعة من العلماء، خرجوا عليه، ووقعوا فيه، فلما ظفر بهم أمر بقتلهم، فبلغ الخبر شيخنا أبا مدين رحمه الله، وكان مرعي الجانب عند السلطان، والخاصة، والعامة، فأخذ عصاه وخرج، فما جاء دار السلطان أبصر القوم على تلك الحالة، فبكى، وأخبر السلطان بمكانه فتلقاه، وقال : ما جاء بالشيخ في هذا الوقت؟ فقال : الشفاعة في هؤلاء. فقال السلطان : أوما تعرف يا شيخ إساءتهم؟ فقال : يا أبا علي وهل على المحسنين من سبيل؟ وهل الشفاعة إلا في أهل الكبائر من المسيئين؟ فاستعبر السلطان، وعفا عن الجميع وانصرف». محيي الدين ابن عربي، **محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار**... م.س. ج2/ ص 157

129- المستفاد، (ترجمة أبي الحسن الغزي (رقم 29) ترجمة ابن معبد(رقم 54)، ترجمة يوسف الفرار(رقم 56) ترجمة ابن معلى (رقم 17) ترجمة أبي الحسن بن حرزهم) (رقم 2) (تخليص أبي يعزى لامرأة صرعها الجن، وايقاف داء أكلة كانت قد أخذت رجلاً في وجهه وذهبت بأحد خديه. وترجمة أبي جبل (دوى رجل من «قرحة كانت في رأسه «وأعيت الأطباء» (ترجمة 86)

130- ترجمة أبي مروان عبد الملك، (رقم 63)

في قضاء حوائج الناس[131]، وبناء المرافق الاجتماعية ذات المنفعة العامة[132]، وتأمين السبل بإزالة العراقيل منها[133]، وتنقية المجتمع من بعض الشوائب العالقة به؛ فحاربوا اللصوصية[134]، وعادة شرب الخمر وبيعه[135]، وفضح الزنادقة والمفسدين والسعي لهلاكهم في بعض الأحيان[136]، والتوسط في النزاعات القبلية[137]... إلخ. كما نجدهم يولون قيمة كبيرة للعمل، فهم يحصلون معيشتهم بعرق جبينهم باحترافهم لشتى المهن كما

131- مثال ذلك الشيخ أبو عبد الله محمد يبقى الذي « كان قد ألزم نفسه المشي في قضاء حوائج الناس، أي حاجة كانت عند من كانت» (رجمة 9) ، وانظر كذلك (ترجمة الفقيه المهدوي، رقم 26)

132- مثال ذلك الشيخ أبو عبد الله البنا الذي كان «مولعا ببناء المساجد في البادية وبناء القناطر» (رجمة 57)، والشيخ أبو يدو يعلى الذي كان «متصرفا بنفسه في مرافق الناس من حفر بئر في البادية وغير ذلك طول إقامته بالمغرب» **المستفاد**، رجمة 4؛ والحسن بن ست الآفاق الذي «كان له مال أنفقه على أهل الفضل والدين وفي بناء القناطر وعمارة المساجد» ، رجمة 94 ؛ قارن مع **رياض الورد**...ج 1، م.س.، ص 117. ومن البين أن هذه «الأشغال العامة» تدخل في إطار الأشغال التي تقع تقليدياً على عاتق أصحاب السلطة من سلاطين وأمراء.

133- **المستفاد**، ترجمة السلاجي، (رقم 28)

134- نفسه، رجمة 42

135- نفسه، رجمة 33

136- نفسه، رجمة 29

137- اشتهر أبو يعزي بدوره الفاعل كوسيط بين القبائل في النزاعات التي تندلع بينها وخاصة تلك الساكنة بجبل ايروجان في الأطلس المتوسط. وتظهر العصبية القبلية هنا سبباً مباشراً لهذه النزاعات. يذكر العزفي «ومما جرت به المقادير وشهدت به العوائد، مفاتنة القبائل وتحزبهم للحروب وقتالهم للغرائل وغضبهم للعصبية، فكان من له منهم عقل وتفكر في تحسين العاقبة يدعو أو يدعى إلى الرتفاع إلى الشيخ أبي يعزى والانتهاء إليه. فلا ترد هذه الدعوة ولا يحرأ زحد منهم على التخلف، وإذا أصلح بينهم على أي وجه اقتضاه توفيق الله تعالى وإرشاده إلي ما تحسن عافية الخلق على يديه به تلقوه بالقبول والرضى. ومن توقف جرب في نفسه وأهله وماله مقادير سوء القضاء» (**دعامة اليقين**، ص، 41-42). «وكان وسنوس بن موسى يجمع الجيوش فيثير الفتن بين القبائل ويهيج بينهم الحروب. فشكاه الناس إلى الشيخ [أبي وزجيج الدكالي] فقال : اللهم ابعده عنا وأرحنا منه. فلم يلبث غير يسير حتى بعثه علي بن يوسف إلى ميورقة وسجنه. فأقام بها مسجوناً إلى أن مات واستراح الناس منه». **التشوف**، (151). وهذه الأمثلة عن توسط الأولياء في الصراعات القبلية تعد أقدم ما نعرفه بهذا الصدد في تاريخ المغرب. وسيتعزز هذا الدور لاحقاً وخاصة مع انشاء الزوايا.

رأينا، لا غرو إذن أن وجدناهم يبتعدون عن النزعة التواكلية في كسب قوتهم[138]. وليس من المستبعد أن يكون انتماء الأولياء المكثف لفئة الحرفيين قد دفع ببعضهم إلى لعب دور ما في تأطير التنظيمات الحرفية والمهنية بالمدينة.

ولعل أحسن وصف يلخص هذه الصفات التي كانت تهدف إلى خلق توازن بين الجماعات وتدبيره، هو ما نجده في ترجمة الشيخ أبي اسحاق ابراهيم ابن يغمر الذي يقول عنه التميمي : «كَثِيرُ النَّفْعِ لِلنَّاسِ، يَتَصَرَّفُ فِي حوائجهم لا يَحْقِرُ أحَداً وصَلَ إِلَيْهِ فِي حَاجةٍ، بلْ يُقْبِلُ عَلَيْهِ ويأخُذُ بِقَلْبِه ويقْضِي حَاجَتَه إذَا كَانَتْ، عِنْدَ مِمَّنْ كَانَتْ؛ وما وصَلَ إِلَيْهِ أحَدٌ فِي خِصَامٍ فِي أيِّ شَئٍ كَانَ إِلَّا أصْلَحَ بَيْنَهُمْ ورَضَوْا بقولِه وانْتهَوْا إِلَيْه، وَذَلِكَ بحُسْنِ نِيَّتِه ولُطْفِه وسِياسَتِه»[139].

ولقد مارس الأولياء والمتصوفة هذه الأدوار، وغيرها، في فضاءات متعددة (مساجد، رباطات، جبال، منازل، طرق...)، على اعتبار أن الوليّ من أكثر الناس حركيّة ودينامية، مما جعل تأثيره يبدو واضحاً في مختلف مناحي الحياة الاجتماعية. بل إن مكانة بعضهم تجاوزت وسطه المحلي ومجاله الإقليمي كما هو الشأن بالنسبة لأبي يعزى الذي كان يزار من فاس وغيرها من مناطق المغرب، وأبي الحسن علي بن حرزهم الذي «كان يقصد من البلدان»[140].

138- عبر أحد أولياء طاهر الصدفي عن قيمة العمل في نصيحة لاحد أصحابه عندما قال : « يا بني ... إن كان لك أن تطلب الدنيا لأمر يصيبك فلا تطلبها بدينك واطلبها بعمل تعملهبيدك» (السر المصون، 61) ويقول ابن عبد العظيم الأزموري، أن «الاشتغال بالكسب والتسب إلى الغنى عن الناس يحفظ الدين ويمنع من الرياء» (بهجة الناظرين، محطوط ...م.س. ورقة 113) وكان أبو اسحاق البلفيقي يحض أصحابه «على اتخاذ الحرف وملازمة الأعمال»، رياض الورد، ج 1، م.س.، ص 116؛ وانظر كذلك «تأليف في التوكل والصبر وفضل الفقر والفقراء» لمؤلف مجهول، مخطوط الخزانة الداردية بتطوان، رقم ت. 47/6

139- المستفاد، رجمة 34

140- نفسه، رجمة 1

إن هذه الأدوار التي لعبها الأولياء والمتصوفة جعلتهم يحظون بمكانة كبيرة داخل المجتمع المغربي. وخير مثال عن تلك المكانة هو ما يورده التميمي عن أبي الحسن على بن حرزهم الذي «اجتمعت القلوب على محبته» و«لصدقه كانت القلوب مائلة إليه»[141]. بل إن ذات الأدوار دفعت بعض الباحثين إلى خلاصة تقول : «مهما يكن فهمنا وتأويلنا لانتشار الحركة التصوفية في أرض المغرب، فلا يسعنا إلا أن نعترف أنها نظمت حياة المجتمع خارج قواعد الدولة الموحدية»[142].

فهذا الجانب من تيار التصوّف الذي يعكسه «المستفاد» يمتاز بارتباطه الشديد بقضايا الوسط الذي يتحرك داخله. كما أن المسلك الحياتي للعُبّاد عند التميمي يقوم على نهج القرآن والسنة وموافقة سلوك السلف الصالح من حيث إقامة الليل وترتيل القرآن وكثرة التعبد والاعتناء بمصالح الأمة... وهذا الحضور الأخلاقي التعبدي المكثّف يقابله غياب تام فيما يخص الاهتمام بالجانب الفلسفي من التصوّف أو حضور نظريات إشراقية ونزعات باطنية كتلك التي عرفتها بعض تيارات التصوّف المشرقي والأندلسي[143]. إننا نجد حياة الأولياء والعُبّاد ذات طبيعة عملية[144]، وهو ما تدل عليه مختلف النعوت والأوصاف التي ترافق بداية كل ترجمة لشخصيات الكتاب، وهي كلّها أوصاف تبيّن البُعد السنّي في حياة المتصوفة (العبادة، الصلاح، الصيام، الورع، الجدّ ،الخير،

141- المستفاد.

142- عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب...م.س.، 2، ص 188

143- انظر مثلا، عبد المجيد الصغير، التصوف المغربي، م.س.22-24

144- في معرض تحديده لبعض المصطلحات الصوفية من قبيل : «العباد والزهاد والعارفون»، كتب ابن عجيبة الحسني قائلاً : « هذه ألفاظ معانيها متقاربة يجمعها معنى التصوف في الجملة... إلا أن من غلب عليه العمل كان عابداً، ومن غلب عليه الترك كان زاهداً ومن وصل إلى شهود الحق ورسخ فيه كان عارفاً»، ابن عجيبة، مصطلحات التصوف...م.س.، ص 35

التلاوة...)[145]. وقد أحصينا ما مجموعه أربعة وأربعين نعتاً يتردد بنسب مختلفة في وصف التميمي لعباده، وجميعها ترجع إما إلى مميزات أخلاقية أو تعبدية وعلى رأسها الفضل (أو من أهل الفضل) والاجتهاد في العبادة، والخير، والصلاح، والانقباض، والورع، والجد، ،التبتل، والتقسف، والانقطاع، والتواضع، والخشوع...إلخ[146].

145- انظر فهرس المصطلحات الصوفية (ضمن فهارس المستفاد)

146- فيما يلي جرداً بتواتر النعوت التي أطلقها التميمي على مترجميه : الفاضل (أو من أهل الفضل) : وردت في 29 ترجمة. المجتهد (أو من أهل الاجتهاد) : وردت في 26 ترجمة.المتعبد (أو من أهل العبادة) وردت في 24 ترجمة.الخيِّر (أو من أهل الخير) وردت في 16 ترجمة.الزاهد (أو من أهل الزهد) وردت في 15 ترجمة.الصلاح (أو من أهل الصلاح) وردت في 12 ترجمات.المنقبض (أو من أهل الانقباض) وردت في 11 ترجمات.الورع (أو من أهل الورع) وردت في 11 ترجمات.التلاء (أو من أهل التلاوة) وردت في 9 ترجمات.الصوام (أو من أهل الصيام) وردت في 9 ترجمات. المجد (أو من أهل الجد) الخيِّر (أو من أهل الخير) وردت في 9 ترجمات. الناسك (أو من أهل النسك) وردت في 8 ترجمات. المتبتل (أو من أهل التبتل) وردت في 7 ترجمات. المنقطع (أو من أهل الانقطاع) وردت في 7 ترجمات. المتقشف (أو من أهل التقشف) وردت في 6 ترجمات. القوام : وردت في 5 مرات. المتواضع (أو من أهل التواضع) وردت في 5 ترجمات. البكاء: وردت في 4 مرات. السائح (أو من أهل السياحة) وردت في 3 ترجمات. المنعزل (أو من أهل الانعزال) : وردت في 3 ترجمات. الصبور : (أو من أهل الصبر) وردت في 3 ترجمات. العفاف (أو من أهل العفاف) وردت في 3 ترجمات. الإرادة (أو من أهل الإرادة) وردت في 3 ترجمات. المحتمل (أو من أهل الاحتمال : وردت في ترجمتين . الخاشع (أو من أهل الخشوع) : وردت في ترجمتين. التقي (أو من أهل التقوى) : وردت في ترجمتين. الصامت (أو من أهل الصمت) : وردت في ترجمتين. المنفرد (أو من أهل الانفراد) : وردت في ترجمتين. المتواضع (أو من أهل التواضع) : وردت في ترجمتين. الخلوة (أو من أهل الخلوة) : وردت في ترجمتين. بالإضافة إلى نعوت أخرى وردت مرة واحدة مثل : الديِّن، اللين، الإحسان، التشمر، الحِلم، الوقار، التوكل، الحزن، الصدق، الحفظ ، الكد... إلخ.

وخلاصة القول إن الصورة التي يقدمها لنا التميمي في مستفاده حول عالم أولياء فاس ومتصوفتها لا تختلف كثيراً عن الصورة التكرارية والثابتة التي كوّنت نسيج الحركة الصوفية بالمغرب في العصر الوسيط، والتي نجد صداها في مختلف كتب المناقب المغربية والأندلسية الأخرى. فباستثناء بعض الخصوصيات المتعلقة بمستوى تكوينهم الثقافي ووضعهم الاجتماعي، فهناك نقط تلاق عديدة بين مكوّنات عالم أولياء التميمي وعالم غيره من مؤلّفي المناقب، سواء أتعلق الأمر بالمنشأ الاجتماعي للمتصوفة وبمسلكهم الشخصي والحياتي، أم بدورهم داخل المجتمع.

من جهة أخرى يؤرخ «المستفاد» لمتصوفة وأولياء فاس «وما والاها من البلاد» ما بين القرن الرابع إلى نهاية القرن السادس الهجريين، ويمثل هذا الحيز الزمني فترة حاسمة ما بين انبثاق حركة التصوف والولاية، ومرحلة تنظيمها في زوايا وطوائف في الفترة المرينية اللاحقة. ويبدو لنا الأولياء ما بين هذين الحيزين الزمنيين وهم ينسجون خيوط التعارف فيما بينهم، ويتّصلون مع بعضهم البعض ويقصدون للزيارة وللتبرك ويتلقون تعاليمهم ويلقنونها لمريديهم، مهيئين التربة لظهور طرق جديدة. إن شبكة العلاقات التي تربطهم تبدو جلية وخاصة في بعض الحالات مثل : حالة الشيخ أبي يعزى وحالة الشيخ أبي مدين وحالة أبي الحسن علي بن حرزهم الذين يقدم كتاب «المستفاد» عنهم وعن أصحابهم ومريديهم بعض الأضواء التي تمكننا من رسم شبكة العلاقة التي تربطهم ببعضهم البعض، وهي روابط لم تنسجها العلاقات الأسرية أو القبلية، ولم تحددها الأصول الجغرافية ولا المصالح المادية، وإنما خلقها الارتباط الروحي الذي صقلته الممارسة

الصوفية من تلمذة وصحبة وأخوة [147]، وساهمت مساهمة فعالة في نشر التصوف بالمدن والبوادي المغربية على حد سواء.

إلا أنه على الرغم من كثافة الألفاظ الخاصة بالتصوف الجماعي التي يحتويها قاموس «المستفاد» كلفظ «الإخوان» ولفظ «الزوار» ولفظ «المريدين» ولفظ «الرباط» أو «الرابطة»؛ وعلى الرغم من كثرة ما يورده التميمي من أخبار متعلقة بتجمعات العباد داخل بعض المنازل بفاس، وبزياراتهم لشيوخهم[148] أو لبعضهم البعض[149] وبمناسبات الإطعام[150] والصحبة (وليس الانتماء إلى طائفة) وتلاوة الأوراد[151] والأذكار والدراسة [152] والسفر الجماعي[153] والمبيت[154] والإيواء الجماعي للمريدين[155] (خاصة عند الشيخ أبي يعزى)، ومن إشارات حول تردد العباد على بعض الرابطات[156]، فإن ذلك لا يبدو-في نظرنا- كافياً للكلام عن «جماعة منظمة من المريدين [...] يكونون شبكة

147- بالنسبة لأبي يعزى نجد أن المستفاد يورد ستة أسماء من مريديه أو أصحابه وهم : محمد التاودي وأبو معنصر وعيسى الأزدي وابن فوتة وأبي سعيد الحبشي وأيوب الفهري. وبالنسبة لأبي مدين : نجد من أصحابه المذكورين في المستفاد : محمد السقطي، وأبو محمد يسكر وأبو يدو وأبو الحسن رشيد وأبو عمران موسى بن ابراهيم. أما بالنسبة لأبي الحسن ابن حرزهم، فنجد : ابن الحداد والشيخ الفتوح

148- المستفاد، رجمة1 ، 71 (اجتماع الإخوان بمنزل الشيخ أبي مدين) رجمة44، 8، وعند أبي يعزى (رجمة ، 19، 74

149- المستفاد، رجمة34،7 «كان كثير الزيارة لإخوانه ولمن دونه في السن والعلم والفضل»، رجمة 42، ومنهم من«كان يجتمع إليه أهل الزهد والانقطاع»، رجمة 60، 11،4.

150- وصل قوم من الصالحين من البادية إلى فاس وصنع لهم الشيخ طعاماً... رجمة 4

151- المستفاد، رجمة 5، 36

152- المستفاد، مثلاً رجمة37، 44

153- المستفاد، مثلاً رجمة 17، 18، 19، 30

154- المستفاد، مثلاً رجمة 68، 71. 75

155- المستفاد، مثلاً رجمة 55،8

156- المستفاد، رجمة75،24

متصلة الحلقات، متماسكة الأجزاء»[157]، أو عن جهاز صوفي مستقر له مقوماته وتنظيماته الخاصة ورجاله وبناؤه الفكري المميز. إنما نعتقد أن الأمر يتعلق بمجموعات صوفية كانت لا تزال في مرحلة أولية من التكوين، ولو أنه من المؤكد أن عناصر كانت تعتمل في بنيتها وأدت في الفترة التالية إلي تكوين «الطرق» بالمعنى الدقيق للكلمة.

وقد لاحظ أحد المختصين -بحق- أن الشيخ أبا يعزى الذي كان مؤهلاً أكثر من غيره لتنظيم «طائفة» خاصة به، لم يلجأ قط إلى ذلك، مع «أن الناس كانوا يأتون إليه من كل بلد فيطعهمه من عنده ويعلف دوابهم، وأن الفتوح كانت تأتيه من إخوانه في الله فينفقها على زائريه» وكأن الأمر يتعلق بما سوف يعرف في الأواخر بالزاوية[158]. ومما له مغزاه بهذا الصدد أن التميمي على الرغم من خلفيته الحديثيّة القوية، لم يورد في مؤلفه هذا أي سند من أسانيد الصوفية لتأكيد هوية مترجميه، بل يظهر لنا عالم أولياء «المستفاد» وكأنه في مرحلة ارهاصاته الأولى التي ستهيء التربة للتطورات اللاحقة الذي ستنبثق عنها مدارس أو طرق صوفية واضحة المعالم، ومؤسسات ذات تنظيم محكم مثل الزوايا.

157- حليمة فرحات وحميد التريكي، «كتب المناقب كمادة تاريخية...م.س. 59؛ ويتحدث محمد القبلي عن «نوع من التنظيم التلقائي» (حول تاريخ المجتمع المغربي في العصر الوسيط، القنك، 1998، ص 25 بل إن عدم الدقة وتدقيق المفاهيم دفعت د. عبد السلام غرميني إلى اعتبار كل متصوف «مدرسة» قائمة بذاتها، فيتحدث عن « المدرسة الغالبية» نسبة لأبي الحسن علي بن غالب، و«المدرسة الشعيبية الأمغارية» نسبة لأبي شعيب أيوب السارية، و«المدرسة اليعزاوية» نسبة لأبي يعزى و«المدرسة الحرزية» نسبة لعلي بن حرزهم ... إلخ. د. عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية المغربية... م.س.

158- د. محمد القبلي، «قراءة في زمن أبي محمد صالح»...م.س.، ص 95

المبحث السادس

المستفاد والسلطة الموحدية

- علاقة الأولياء بالفقهاء وبالسلطة

أ- المتصوفة والفقهاء

ب - المتصوفة والسلطة : تغييب الكرامة السياسية

خلاصة

« المستفاد » والسلطة الموحدية

هناك فكرة متواترة في الدراسات المتعلقة بالإنتاج المناقبي مفادها أن «التصوّف إيديولوجية أزمة أنتجها مجتمع متأزم»[1] وأن انتشار كتب المناقب مرتبط أشدّ الارتباط بالأزمات الاجتماعية والمذهبية وبالانتكاسات العسكرية والسياسية[2]. فكتاب «التشوف إلى رجال التصوّف» الذي ألفه ابن الزيات التادلي سنة 617 للهجرة\1220-1221م يتزامن مع ظروف مضطربة كان يمرّ بها المغرب صادفت الجراد والقحط والغلاء الشديد، كما صادف تأليفه انهزام الموحدين في معركة العقاب بالأندلس سنة 609 هـ\1212م بما خلفته من اهتزازات واضطرابات على جميع المستويات. ولقد أشار محقّق الكتاب إلى ذلك عندما كتب : «وهناك عناصر لا بد من إدخالها في الاعتبار عند التعرّض لظرفيّة تأليف كتاب التشوف، عناصر يرتبط بعضها بوقائع ذات صدى عميق مثل هزيمة العقاب»[3]. وإلى الظرفية نفسها يشير باحث آخر قائلاً : «يبدو أنها [ظرفية تأليف كتاب التشوف] نابعة من الشرخ الهائل الذي اعترى الكيان الهرمي الحاكم منذ هزيمة «العقاب» وما واكبها من قلاقل ومجاعات»[4]. أما كتاب «دعامة اليقين في زعامة

1- بنسالم حميش، التشكلات الايديولوجية في الاسلام، الاجتهاد والتاريخ، الرباط، 1981، ص 70

2- يبرز د. ابراهيم القادري بوتشيش هذا «الترابط الحميمي بين الأزمة وظهور كتب المناقب والكرامات»، ويعتبره «حقيقة لا يرقى إليها الشك». انظر دراسته حول « واقع الأزمة والخطاب «الاصلاحي»...م.س.، ص 27-28؛ الحسين بولقطيب، «كرامات أولياء دكالة...م.س. ص 72

3- التشوف، 14 (من مقدمة المحقق) وكذلك

A. Zeggaf, "Entre l'histoire et la littérature : le récit hagiographique", op. cit., p.52

4- محمد القبلي، «حول بعض مضمرات التشوف» ضمن كتاب التاريخ وأدب المناقب...م.س.، 79.

المتقين» لأبي العباس أحمد العزفي السبتي، فقد جاء تأليفه هو الآخر في أعقاب الهزيمة الكبرى، وهي محاولة من المؤلف لتجاوز الأزمة، «أزمة الدولة الموحدية المختنقة بنكسة الجهاد على الساحة الإيبيرية بعد عام 609 هـ \ 1212م، وأزمة الثقافة الرسمية المواكبة لها في ارتباط مع عقيدة المهدي»[5]. وتنطبق الملاحظة نفسها على باقي كتب المناقب المؤلفة في القرن الثامن الهجري، حيث جاء تأليفها في مناخ أزمات روحية واجتماعية مميزة لهذه الفترة[6]. فهل يخضع كتاب «المستفاد» للضوابط ذاتها وبالتالي جاء ليعكس لنا أزمة معينة أو كان نتيجة لها؟

إن محمد التميمي قد توفي سنة 603 أو 604 هـ\1207-1208م، أي في منتصف خلافة الناصر الموحدي. كما أن إتمام نص «المستفاد» كتابةً أو تنقيحاً لم يتم إلا في حدود سنة 598 هـ\1201-1202م أو بعدها بقليل، وهي آخر سنة ترد في ثنايا النص. إلا أن المؤلف قد عاصر نشأة الخلافة الموحدية حسبما يدلّ على ذلك مصاحبته للولي أبي يعزى بمراكش على عهد المؤمن بن علي[7]. لذلك يمكن القول إن الفترة التي عاصرها التميمي هي فترة يطبعها استقرار سياسي وازدهار حضاري أشادت به جُلّ الكتابات

5- أبو العباس أحمد العزفي، **دعامة اليقين في زعامة المتقين**، ...م.س. ،ص و-ز (من مقدمة التحقيق) ويتحدث أحمد التوفيق عن دواعي تأليف هذا الكتاب وصلتها بتاريخ معاش في ظروف تقلبات سياسية وزعزعة عقدية وهلع نفسي...»، **التاريخ وأدب المناقب**، 84. بل إن بعض الباحثين يكادون يرجعون ظهور التصوف إلى هزيمة العقاب. فعبد المجيد الصغير يكتب قائلا: «لا بد أن ننتبه [...] إلى تلك العلاقة الجدلية بين هزيمة العقاب وبين ظهور نشاط صوفي مغربي واضح ومتميز»، **التصوف المغربي والتصوف الأندلسي في القرنين السادس والسابع، اتصال أم انفصال؟**، ضمن كتاب **أبو محمد صالح المناقب والتاريخ**، النشر العربي الافريقي، (د.ت.) ص24

6- - Halima Ferhat. et Hamid Trik., " Hagiographie, op.cit. 47

وكذلك، علي أومليل، **الخطاب التاريخي**، معهد الانماء العربي، (د.ت.)، ص 180

7- **المستفاد**، 24، وكذلك **دعامة اليقين**. م.س. 49 هامش 37

القديمة والحديثة على حد سواء.

صحيح أن هذا «الأوج» قد اقترن برخاء مادي أفرز تبايناً اجتماعياً مع ما يستتبعه من اختلالات «أخلاقية» [8]، عاينها المتصوفة [9] وحاول الخلفاء الموحدون الكبار أنفسهم محاربتها [10]. بل من المؤكد أن التصوف مضى يعمق مجراه في الحياة المغربية، فيستقطب العامة والخاصة [11]، ليكثر أتباعه لا سيما في مناخ اجتماعي مليء بالاحباط ومظاهر التفسخ وانسداد الأفق السياسي نظراً للهوة السحيقة التي كانت تفصل بين المجتمع الحاكم والمجتمع المحكوم بسبب سياسة الموحدين القائمة على «التراتبية» الصارمة والتمايز المذهبي - العقائدي [12]. وإن كنا لا ننفي قطعاً وجود ارتباط بين الأزمة «الأخلاقية» والتدوين المناقبي، فإننا نتساءل عن سبب تأخر ظهور المؤلفات المناقبية بالمغرب الأقصى إلى القرن السادس الهجري؟ فهل خلا المجتمع المغربي في الفترات

8- د. ابراهيم القادري بوتشيش، **واقع الأزمة**...م.س.ص 27، ، وانظر مناقشة الباحث لكتابي : **«نصوص جديدة ودراسات في تاريخ الغرب الإسلامي»**، **المجلة العربية للعلوم الانسانية**، جامعة الكويت، العدد 62، 1998، ص223-224

9- انظر كيف أن الولي عيسى الرفروفي «سافر مرة إلى مدينة فاس فبات بها ليلة واحدة فخرج منها كارهاً السكنى فيها، فسئل عن ذلك، فقال : لم أر فيها إلا الدنيا». **التشوف**، 109. وعن بعض مظاهر «الاختلالات» والمناكر، انظر : ابن المناصف، **تنبيه الحكام على مآخذ الأحكام**، إعداد عبد الحفيظ منصور، تونس، 1988 (خاصة الفصل الخامس، 309-355)

10- انظر مثلاً اجراءات المنصور كما بسطها ابن عذاري في **البيان المغرب**...(قسم الموحدين) م.س. ص 172-173

11- طرّق التصوف حتى أبواب الأسرة الحاكمة. إذ يقال إن وزيراً للخليفة الموحدي أبي يوسف يعقوب، وهو أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن الشيخ أبي حفص، بعد تعيينه «بأيام يسيرة.. ترك الوزارة مختاراً وهرب إلى بعض نواحي اشبيلية؛ فخلع ثيابه ولبس عباءة وتزهد». **المعجب**، 263

12- انظر تفاصيل هذه السياسة، عند محمد القبلي، **«حول بعض مضمرات التشوف...»** م.س. ص 71-73

السابقة من الأزمات الأخلاقية؟ [13]

ولا بأس من التذكير بأن تدوين التميمي لكتاب المستفاد يتزامن مع ما اطلقنا عليه بسياسة «الاستقطاب» التي سنها الخليفة يعقوب المنصور تجاه المتصوفة. فهل يمكن اعتبار أن تدوينه جاء استجابةً لهذه السياسة على مستوى تأليف الخطاب المناقبي؟ وهل يمكن افتراض أن «المستفاد» ألّف بضغط إيديولوجي غير مباشر، إن لم نقل إنه قد سُجّل بعيون موحدية، على اعتبار أن الدولة الموحدية لم يكن لها أن تتجاهل أهمية إنتاج خطاب مناقبي–صوفي مساند لها. إن النصوص المناقبية غالباً ما تكون محكومة باختيار خلفي «ثقافي» عام يوجه المحتوى المناقبي الصوفي «المحايد ظاهرياً» [14] فهل يمكننا ضبط ذلك في نص المستفاد؟ [15]

علاقة الأولياء بالفقهاء وبالسلطة

لا تساعدنا الإشارات القليلة المتوفرة في «المستفاد» على تكوين نظرة واضحة عن طبيعة العلاقة التي حكمت الأولياء بالسلطة وأجهزتها. فالمؤلّف قد انصرف عن هذا الجانب لصالح الجوانب الأخرى خاصة التعبّدية منها والاجتماعية. وقد يفسّر هذا

13- وإذا كان التميمي قد «عاصر الأزمة الأخلاقية التي جاءت نتيجة الازدهار الموحدي» كما يؤكد د. ابراهيم بوتشيش في الدراسة التي خصصها لواقع الأزمة أواخر القرن السادس وبداية القرن السابع الهجري من خلال **المستفاد والتشوف** (ص 27، هاه.ش 1) فإنه يتبين من نفس الدراسة أن كتاب **المستفاد** لا يعكس هذه الأزمة جيداً بقدر ما يعكسها كتاب «التشوف»، إذ أن نسبة الاحالات على كتاب **المستفاد** في هذه الدراسة لا يتجاوز 13٪ (14 إحالة من مجموع 98). وفي الفقرة المخصصة للمحور الأخلاقي لا نجد سوى إحالتين على **المستفاد** من أصل 15 إحالة.

14- محمد القبلي، **الدولة والولاية والمجال في المغرب الوسيط**، م.س. ص 27

15- محمد الشريف، «**المستفاد» أو استقطاب التيار الصوفي على عهد الموحدين**.م.س.، 19-26. وإن كنا سندقق بعض المعطيات التي أوردناها في هذه الدراسة فإن الخلاصة العامة لم يطرأ عليها تغيير.

«الاختيار» بـ «التقية» إذا ما استحضرنا طبيعة الظرفية السياسية والإيديولوجية التي ألف فيها «المستفاد»، أو قد يُفسّر بانتفاء الصراع بين الأطراف الثلاثة، أو قد يُفهم ذلك العزوف على ضوء الموقف الشخصي للمؤلّف ذاته من الجهاز الموحدي كما سنرى لاحقاً.

والواقع أن «المستفاد» لا يُفصح جلياً عن قيام معارضة صوفية منظّمة ضد السلطة الموحدية؛ باستثناء بعض المواقف الفردية التي كانت تأتي في إطار التضامن مع أحد أفراد المجتمع الذي يكون هدفاً لتجاوزات أحد ممثلي السلطة. ومع ذلك يصعب الفصل بين معارضة رؤوس السلطة الموحديّة المركزيّة ومعارضة أحد رموزها السفلى. فالوليّ قد يتّخذ من جُور أحد العمال وتجاوزاته مدخلاً لمواجهة السلطة والنظام الموحدي ذاته. وعموماً يبدو أن المتصوفة واجهوا خصمين الأول ممثلاً في الفقهاء والثاني مجسداً في السلطة وأعوانها.

أ- المتصوفة والفقهاء

تتفق جلّ الدراسات على أن العهد المرابطي قد شهد تأزماً حاداً في علاقة الفقهاء بالمتصوفة[16] إلا أن تغيير المرابطين بالموحدين لم يبدّل كثيراً من موقف الطرفين من بعضهما البعض. فالتميمي الذي يطلق صيغة «الفقيه» على جل أوليائه يقدم لنا إشارات عن هذا الموقف المعارض انطلاقاً من نماذج مختلفة. فهو يشير في معرض حديثه عن كرامات بعض الأولياء إلى عدم إمكانية تسجيل بعض أخبار عبّاده لأنها لا يمكن «أن

16- على سبيل المثال، انظر؛ د. ابراهيم القادري بوتشيش، **المغرب والأندلس** ...م.س. ، ص151-153؛ محمد القبلي، «**رمز « الإحياء» وقضية الحكم في المغرب الوسيط**»...م.س.، ص 38-39.

تودَع في الكتب لكثرة المنكرين» [17]. وهو إن سجّلها سيكون «لهم عوناً على الوقوع في أولياء الله تعالى» [18]. والواقع أن المنكِرين لا يمكن أن يكونوا سوى الفقهاء الذين كانوا يعارضون المتصوفة الذين ينْهلون من نظام معرفيٍّ قائم على العلم اللدني ومعتمد على الإشراق والذّوق والكشف وما وراء الحسّ، أي من نظام مغاير للنظام المعرفي للفقهاء[19]. من جهة أخرى نجد التميمي يبرّر عزوفه عن ذكر كرامات أوليائه وتفصيلها بفعل اشتراطه للاختصار والإيجاز في تأليف كتابه. ففي ترجمته للشيخ أبي مدين يقول المؤلف : «وشهرة الشيخ وكراماته معروفة، فلهذا لم أُشْبع القول في ذلك لشرطنا المقدّم في الاختصار»[20]. وفي ترجمة الشيخ أبي محمد عبد الله بن معلى، يكرّر نفس الذريعة قائلاً : «وأخبار هذا الشيخ كثيرة، ولو لا ما شرطتُ الإيجاز والاختصار لأوْعَبتُ القول منه. وفيما ذكر مقنع» [21]. والواقع أن إنكار كرامات الأولياء وما تبلْور حولها من نقاش

17- **المستفاد**، 47 (ترجمة 6)

18- نفسه،

19- لقد دفع الخوف من اثارة حفيظة الفقهاء بعدد كبير من المتصوفة المترجم لهم باخفاء كراماتهم. (انظر مثلاً : **التشوف**، الترجمة 16-25-60-73-206) ولم يكن كتمان الكرامات موضوع اجماع لدى الأولياء بالمغرب. فالولي أبو مهدي وين السلامة كان يقول لأتباعه : «لا تكتموا عن إخوانكم ما تشاهدونه من الكرامات وحدثوهم بها فتحيبوا لهم طاعة الله تعالى» (**التشوف**، ص 261). وفي بعض الأحيان كان الولي يلجأ لقدراته الكرامية لاقناع المتشككين. وبهذا الصدد كان أبو يعزى يقول : «ما لهؤلاء المنكرين لكرامات الأولياء والله لو كنت قريباً من البحر لأريتهم المشي على الماء عياناً» (- **التشوف**، 214؛ **أنس الفقير**...م.س.، ص، 4). أما أبو مدين فكان أكثر تحفظاً. فهو يحذر أتباعه من اعطاء اهمية كبيرة للكرامات. وكان يقول : «الملتفت إلي الكرامات كعابد الأوثان، فإنه ربما يصلي ليرى كرامة» (**التشوف**، 323)

20- نفسه، ترجمة 3

21- نفسه، ترجمة 17

بين المؤيدين والمعارضين، والذي نجد صداه في التآليف المناقبية الأخرى للعصر الموحّدي [22]، ليفصح عن ظاهرة استفحال التيار الصوفي في المجتمع المغربي ويُعدّ في الوقت نفسه «وجهاً من الوجوه التي ارتسمت عليها ملامح تحولات اجتماعية وثقافية وسياسية» [23]، وصراعات اجتماعية بين مكوّناته.

من جهة أخرى، نجد التميمي لا يطلق النعوت على أوليائه بشكل عفوي دون دراية بحمولتها، بل إنه يبدو على علم بحساسة الخطاب الذي يحمل لواءه في ظرفية تاريخية كانت تستوجب الاحتراس التام. لذا، فاختياره لتسمية «العُبّاد» وتناوله للجانب التعبدي من حياة الأولياء والمتصوفة كان ضرورةً لم يكن في وسع المؤلف تجاوزها، حتى يمنح خطابه سلطة المواجهة، ويحميه من الفشل الذي قد يلاحقه، إن لم يكن باستطاعة «المنكِرين» الطّعن في جانب طبيعي من حياة المسلم كالتّعبد والتفرغ للحياة الروحية... بل إنه عمد إلى تعزيز أخباره ببعض المرجعيات من حديث شريف وأمثال وأشعار في الزهد إفحاماً للمنكرين بمختلف حيثياتهم، كما لجأ إلى بعض المقارنات أو تشبيه ممارسات الأولياء بفعل السلف الصالح حتى لا يستطيع أحد النيْل من حقيقة تعبّدهم. ومن جهة أخرى نجد التميمي يلجأ دائماً -مثله في ذلك مثل مؤلفي كتب المناقب

22- يشير التادلي إلى نفس الظاهرة في ترجمته لأبي يعزى قائلا: «واشتهر عنه من الكرامات ما وقع موقع العيان، وشهد بشهرتها الكافة والأعيان ولو لا خيفة انكار البطالين والمنكرين والغافلين لأوردنا من بعض ما شاهدنا منه من الكرامات...» **التشوف**، 214. وحول هذه الظاهرة وما دار حولها من نقاش بالأندلس، انظر:
Maribel Fierro, The Polimic about the Karamat al Awliya and the Development of Sufism in al Andalus (Fourth/ Tenth -Fefth/ Eleventh Centuries), *B. S. O. A. S.*, University of London, Vol. LV, part 2, 1992, pp. 236-249

23- **دعامة اليقين**، ص. ج (من مقدمة المحقق) ويقول د. عبد اللطيف الشاذلي «إن ما تبدأ به جل المؤلفات الصوفية من الوقوف عند اثبات صحة وجود الصلاح والولاية دليل واضح على وجود تيار مناوئ [...] ولا يكاد يخلو مؤلف من مؤلفات الصوفية من إثارة هذا الموضوع والعمل على تجويزه وتسنينه»، **التصوف والمجتمع**..م.س.، 95، 96

المغاربة الآخرين- إلى الإسناد حينما يورد كرامات الأولياء، ويعدد الرواة الذين يصفهم دائماً بالثقة والتحقيق [24].

على أن الصراعات قد تطفو على السطح كما يتبين ذلك من خلال بعض الكرامات التي يوردها التميمي لأوليائه. فهذا الشيخ أبو إسحاق ابراهيم بن الغمر الذي كان «شديد الغلظة في الحق» مع «زهد في كل ما يتنافس فيه الناس من الدنيا وأشباهها»، كان يجلس لتدريس العلم بدكالة «ويجتمع إليه الناس وينتفعون بكلامه ومجلسه. فسمع به بعض الفقهاء ممن كان بتلك الجهة ممن له لسان وصولة. فعمل على الوصول إليه وقصد الكلام معه وإفحامه على رؤوس الملأ» [25]. أما الشيخ أبو الحسن علي بن حمود عتيق المكناسي الذي كان قد قدم لإمامة المالكية بمكة، فيُرجّح أن يكون ابتعاده عن مسقط رأسه بسبب الوضعية التي أصبح عليها المذهب المالكي على عهد الموحّدين [26]. بل رغم الهروب المفترَض لهذا الفقيه، فإنه كان يتعرّض لبعض المضايقات. يقول صاحب «المستفاد» «وكان له احتمال وصبر، يبلغ إليه الأذى من المغاربة وغيرهم فيحلم ولا يكافي أحداً بفعله» [27].

24- مما له دلاله بهذا الصدد أن ابن الزيات يختم ترجمته لخميس الرجراجي ببيتين ينصان على مصداقية ناقلي مناقب الأولياء :

للصالحين مناقب مأثورة / يجلو مآثرها الطريق الأرفق

شاعت بألسنة الثقات وكلهم / متحقق فيما رواه محقق

(التشوف، ص 113)

25- المستفاد، ترجمة 34

26- بخصوص التضييق على المذهب المالكي على عهد يعقوب المنصور الموحدي انظر : عبد الواحد المراكشي، المعجب...م.س.، ص 278-279؛ وبصفة عامة : رضوان مبارك، **المذهب المالكي بالمغرب في عهد المرابطين والموحدين**، رسالة د.د.ع في التاريخ، كلية الآداب -الرباط، 1987 (نسخة مرقونة) ص 134-188

27- المستفاد، ترجمة 34

وعموماً، فالصراع بين المتصوفة والفقهاء، وإن اتخذ شكل خلاف مذهبي، فإنه لم ينفصل عن الصراع السياسي الذي خاضته الدولة الموحدية ضد كل من المتصوفة والفقهاء على حد سواء. وإذا كان من الصعب معالجة هذه النقطة انطلاقاً من المعلومات التي يقدمها «المستفاد»، فإننا نتساءل عن دور الحُكم الموحدي في تأجيج هذا الصراع للاستفادة منه، خصوصاً والدولة الموحدية لم تكن تصارع المالكية فقط، وإنما كذلك المتصوفة؛ كما أن تقارباً كان قد بدأ يرتسم في الأفق بين المتصوفة والمالكية على عهد المنصور خاصة[28]، كما يبرز من خلال نموذج أبي علي الخراط الذي «كان الفقهاء في وقته والعلماء يعظمونه ويسمعون مواعظه»[29]. ونموذج أبي الحسن علي ابن غالب أحد فقهاء فاس المتوفى في حدود التسعين وخمسمائة، الذي أخذ عنه أبو مدين، و«كان الأولياء يحضرون مجلسه»[30].

ب - المتصوفة والسلطة : تغييب الكرامة السياسية

إن المتصفح لكتب المناقب المغربية يلاحظ أن حضور الكرامات في فعل الأولياء لم يقتصر على الطبيعة والعلاقات الاجتماعية والدينية فقط. وإنما ارتبط كذلك بالحياة السياسية. فكثير من الكرامات التي يوردها التادلي في تشوفه مثلاً، هي كرامات ذات طابع سياسي واضح، وتدور أساساً حول علاقة الأولياء بالسلطة. بل إن الكتابة المناقبية في حد ذاتها ستصبح أداةً لخدمة مصالح سياسية معينة كما هو الشأن بالنسبة لـ «المنهاج الواضح في كرامات الشيخ أبي محمد صالح» لأبي محمد صالح الذي يعكس

28- انظر محمد القبلي، الدولة والولاية والمجال في المغرب الوسيط...م.س.ص 66، 112.
Mohamed Kably " Les soubassements..., op.cit. 41
29- المستفاد، ترجمة 73
30- أنس الفقير...م.س.ص 26

لنا صراعات داخلية بين تيارات تطمح للزعامة الروحية، وبالتالي السياسية، لزاوية آسفي[31]. والصراعات نفسها نجد صداها في «إثمد العينين ونزهة الناظرين في مناقب الأخوين» لابن تيجلات فيما يخص الزاوية الهزميرية[32].

أما بالنسبة لـ «لمستفاد،» فنجد أن حضور الجانب السياسي في الفعل الكرامي يظل خافتاً أمام الحضور المكثّف للكرامات ذات البُعد الاجتماعي- الأخلاقي. فهل يرجع ذلك إلى ما أسماه مؤلّف الكتاب بـ «ضرورة الاختصار» واستحالة إيداع بعض أخبار عبّاده في الكتب لـ «كثرة المنكِرين»؟ أم أن هناك دوافع أخرى تحكّمت في إخفاء مواقف الأولياء والمتصوفة من السلطة الموحدية وأخْرست مؤلفنا؟ قبل محاولة تقديم بعض عناصر الإجابة عن هذه التساؤلات لا بدّ من الإشارة إلى بعض المواقف التي وقفها بعض أولياء ومتصوفة التميمي من السلطة الموحدية كما نستشفها من معطيات «المستفاد» نفسه.

من خلال وقوفنا على الكرامات ذات البعد السياسي-على قلّتها- يتضح جلياً أن «المعارضة» التي أبداها المتصوفة تجاه السلطة ورموزها هي معارضة «رخْوة» في أغلب الأحيان. فقلما نلتقي بتلك المعارضة «الجذرية» و«المبدئية»، كما عوّدتنا بذلك كرامات أولياء ومتصوفة العصر الوسيط. بل إن بعض مواقف الأولياء والمتصوفة من الجهاز الموحدي كانت تميل إلى التفاهم والتسوية عوض المواجهة والمقاطعة. فمنهم من لم يكن يجد غضاضة في الاتصال بأولي الأمر. ونجد أن بعضهم قد «وقف للحاكم وكلّمه»

31- Mohamed Rais, *Aspect de la mystique maroçaine au VII-VIII/ XIII-XIVe siècle à travers l'analyse critique de l'ouvrage "Al minhaj al Wadih fi taqiq karamat Abu Muhammad Salih"*, op. cit., pp. 205-208

32- ابن تيجلات، اثمد العينين...م.س. تحقيق محمد رابطة الدين، 57- 58 (من مقدمة التحقيق)

Halima Ferhat, Hagiographir et religion,... op. cit. , p. 35

لإطلاق سراح أحد المسجونين[33]، ومنهم من «ألزم نفسه المشْي في قضاء حوائج الناس، أيّ حاجة كانت، عند من كانت»[34]. أما آخر فلم يحتجّ على قرار «العامل» القاضي بزيادة قيمة خراج العرصة التي كان يستأجرها ولم يتجاوز في ردّ فعله الغضب في نفسه ثم القول : «أكلم فلاناً وفلاناً يكلمون العامل في ذلك» ليتراجع في نهاية الأمر عن هذا الخاطر ويقف موقفاً سلبياً لو لا تراجع العامل عن قراره. بل إن العامل أخذ له ظهيراً «ممن له الأمر» بإسقاط الزيادة عنه «فرضي بذلك»[35]. بل إن بعض الكرامات السياسية تشير إلى تخاذل الأولياء في مواجهة السلطة وتضحيتهم بأولادهم للنجاة بحياتهم من بطش هذه الأخيرة، وهو موقف يخالف السلوك المعتاد للأولياء في مثل هذه المواقف[36]؛ أو تفيد بأنه لم ينلْهم شيء من خروقات الجيوش الموحدية خلال مطاردتها للمعارضين[37].

إن هذه المواقف تُساير تلك السياسة التي سنّها الموحدون الخليفة المنصور والرامية إلى الاستفادة من شعبية أقطاب التصوّف ورموزه. لذلك لا غرابة إن وجدنا الدولة تتقرّب منهم وتفسح لهم المجال للاتصال بالعامة عن طريق السماح لهم بتنظيم مجالس الوعظ[38]، وحتى الخطابة بالجوامع[39]. لكن هذا التقارب كان قابلاً لأن يتحوّل إلى اصطدام. ويُستنتج من بعض معطيات «المستفاد» أن لحظات الصّدام مع المتصوفة قد وقعت-خلافاً لما يُعتقد- في بداية تأسيس الدولة وخصوصاً في مرحلة فتحها لمدن المغرب الأقصى. فالتميمي يورد لنا تفاصيل تلك الملاحقات التي طالت بعض المتصوفة

-33 نفسه

-34 نفسه، ترجمة 9

-35 نفسه، ترجمة 8

-36 نفسه، (ترجمة 20

-37 نفسه، ترجمة 80

-38 نفسه، ترجمة 33

-39 نفسه، ترجمة 58

«وقت دخول مدينة فاس»[40] و«وقت محاصرة مكناسة»[41] و«فتح تاودة [42]؛ والتي يُستشفّ من خلالها أن الملاحقة كانت شديدة بحيث لم تُحترم فيها حتى حُرمة المساجد[43].
وفي هذا الصدد نشير إلى أن حبْس أبي يعزى قد تم على ما يرجع في نفس الفترة، أي في بدايات الدولة الموحدية. وهذا التنْكيل برمز الصوفية بالمغرب، ثم إخلاء سبيله، فيه رسالة موجهة إلى عموم المتصوفة من طرف دولة في بدايات تأسيسها وتبغي إرساء دعائمها بقوة ولو عن طريق قمع حليفها المرحلي كما ثبت لدينا من خلال سياسة عبد المؤمن بن علي.

وفي السياق نفسه نسجّل تلك السياسة القمعية التي نهجتها السلطة تجاه بعض الفقهاء والمتصوفة الذين يبدو أنهم لم يسايروا السياسة الموحدية. فنجد منهم من تمّ سجنه[44] أو نفْيه عن المغرب دون أن يسلم من ملاحقة عيون الموحدين ولو بعيداً عن بلده[45]. وهذه السياسة هي التي دفعت- على مايظهر- ببعض الأشخاص إلى رفض الاستمرار على رأس بعض الأجهزة الإدارية الموحدية وإعلانها مبدأ «التوبة» كما هو الحال بالنسبة لأبي العباس أحمد الأريني الذي كان «عاملا» بمدينة فاس قبل أن يتوب من عمله ويفضّل حياة الزّهد والتقشّف على حساب الحياة الإدارية وامتيازاتها [46]. ولم يكن الأريني وحده الذي تبنّى هذا المسلك. فالتميمي يشير إلى أفراد على شاكلته[47].

40- نفسه، ترجمة9
41- نفسه، ترجمة 51
42- نفسه ،ترجمة 11
43- نفسه، ترجمة 9
44- نفسه، ترجمة 74
45- نفسه، ترجمة 34
46- نفسه، ترجمة 23
47- نفسه

والواقع أن هذه الأمثلة المعزولة في وسط مئات الكرامات ذات البعد الأخلاقي-الديني لا تسمح باستنتاج أن «مستفاد» التميمي يعكس لنا ذلك التصوّف ذا النزعة الاعتراضية السياسية والاجتماعية في العصر الموحدي. فندرة الكرامات السياسية بالإضافة الى إخفاء طابع المواجهة بين المتصوفة والسلطة والافتقار إلى النصوص التي تُثبت تحدّي الأولياء والمتصوفة للخلفاء الموحدين في شكل مباشر، كلّها قرائن تؤكد ذلك الطرح الذي أشرنا إليه سابقاً والمتعلق بنجاح الدولة الموحدية في استقطاب المتصوفة وتدْجينهم، أو على الأقل في كبْح جِماح معارضتهم، خاصة على عهد الخليفة المنصور. وعند هذا الحد من تحليلنا لقطعة «المستفاد»، لا بُدّ من التساؤل عن موقف مؤلّفها نفسه من السلطة الموحدية.

إذا وقفنا عند حدود المصطلحات التي وظّفها التميمي، سنجده يشترك مع التّادلي في تغييبه لبعض الألفاظ الدّالة سياسياً مثل «الموحدين» و«الخليفة» و«الإمام» وأسماء الخلفاء الموحدين[48]. ومع التسليم بهذا التوافق بين الرجلين، يصعب افتراض أن تغييب هذه الألفاظ يمكن أن تكون له دلالة، أو يعبّر عن موقف من السلطة الموحدية. بل إننا نجد التميمي ينهل من القاموس الرسمي في بعض الأحيان كما هو الشأن بالنسبة لاستعماله مصطلح «فتح»[49] للإشارة إلى دخول الجيش الموحدي لبعض مناطق المغرب. ونعلم أن مصطلح «فتح» قد وظّفته الإستوغرافية الموحدية الرسمية [50].

من جهة أخرى نجد مؤلف «المستفاد» ينحو مَنْحى صاحب التشوّف في تغْييبه للأسماء والعهود، وخاصة عند كلامه عن «المواجهة» بين المتصوفة والسلطة. فهو يخبرنا

48- محمد التبلي، «حول بعض مضمرات التشوف» م.س.65

49- المستفاد، ترجمة 11

50- محمد التبلي، «حول بعض مضمرات التشوف»..م.س.، ص 73

بأن أحد أصحاب الشيخ أبي الربيع سليمان أخبر هذا الأخير أن «فلاناً من أصحابنا بُغِي عليه وسُجن ونخاف عليه من الباغي عليه أن يضربه»[51] دون تحديد هويّة هذا الباغي، الذي يبدو من السياق أنه أحد أعوان السلطة. كما أن جار مؤلفنا ابن ميلولة الفارسي دخل عليه في دار «جماعة» ممن يريدون قتله فهرب إلى مسجد الشيخ أبي عبد الله محمد يبقى فتبعهم منهم «رجال» واختبأ بالفقيه وجعله بينه وبين «القوم»[52]، دونما أن نعرف حقيقة تلك «الجماعة» ولا هويّة أولئك «الرجال» ولا «القوم» الذين نُرجّح أن يكونوا من عساكر الموحدين. فهل هذا التغييب يدلّ على نزوع معارض عند التميمي للموحدين، ويؤكد ذلك الطرح المتعلق بمراقبة الحكم للمتصوفة وإحصاء أنفاسهم. أم أن الأمر يستوْجب القول إن التميمي غيّب الكرامة السياسية بسبب وجود حدود وخطوط حمراء وُضعت أمام الخطاب المناقبي، وربما شكّلت عنصراً في سلسلة العناصر الأخرى المسؤولة عن قلّة الإنتاجات المناقبية وتأخرها؟

والواقع أن النظر عن قرب إلى ما يورده التميمي من كرامات لأوليائه ليثبت أن ذلك التغييب متعمَّد، ويدلّ على أن التميمي كان يتجنب ما أمكن الخوض في موضوع الكرامة السياسية، وإن اقتضى الأمر ذلك، فإنه كان يلجأ إلى أمثلة من خارج المغرب الأقصى كما هو الشأن بالنسبة لكلامه -عرضاً- عن أبي إسحاق البستاني الذي «أراد الرحيل من القيروان ولم يخبر أحداً هروباً من سلاطين البلد في الوقت»[53] أو يقتصر

51- المستفاد، ترجمة 74

52- نفسه، ترجمة 9

53- نفسه ،ترجمة 6

على ما تعلق منها بالعصر المرابطي[54]، أما بالنسبة لمتصوفة العصر الموحدي، فإنه يعمد إلى إخفاء كراماتهم أو تعتيمها كما هو الشأن بالنسبة للشيخ الفقيه أبي إسحاق ابراهيم بن يغمر الذي يقول عنه أنه كان "شديد الغلظة في الحق، وثق بالله فحماه الله تعالى وتوكّل عليه فكفاه»[55] دون أن يعطي ولو مثالاً واحداً عن هذه «الغلظة في الحق». بل إننا نجد أمثلة أكثر وضوحاً لهذا الموقف. ففي حين يقتصر التميمي على إيراد كرامة مرتبطة بالعبادة لأبي عبد الله محمد بن موسى الأزكاني، نجد التادلي يورد في ترجمته كرامة سياسية لنفس الولي تجاهلها صاحب «المستفاد». وتقول هذه الكرامة على لسان الولي «أتيتُ صفرو الأعلى، فاجتمع لي جموع كثيرة، فتاب على يدي مئون من الرجال ومرّ أكثرهم إلى الحج فحجوا. وتسامع الناس بي فجاؤوا من كل مكان وكثروا. فسمع بذلك القائد ابن حسون وكان والياً على فاس. فخرج إليّ في جمع كثير من الخيل والرجال وكنت جالساً خارج الرابطة. فلم يروني وأنا أراهم يطلبونني طلباً شديداً. فلما لم يجدوني انصرفوا فقلت في نفسي أنا رجل أُمّي لا أقرأ ولا أكتب فما الذي يتّقون مني»[56]. إن مثل هذه الكرامة بعناصرها الموطّنة زمنياً ومكانياً لا يمكن أن يكون تجاهل التميمي لها ولغيرها[57] بريئاً. أما في ترجمته لابن الرمامة فإن التميمي يؤكد أنه كان «منقبضاً عن أبناء الدنيا»[58]، بينما نعلم أنه كانت له علاقات وطيدة بالسلطة المرابطية إذ «استخلصه أمير المسلمين أبو الحسن علي بن يوسف بن تاشفين فكان من أخص

54- المستفاد، ترجمة 1 (انقباض الشيخ أبي الحسن علي بن حرزهم عن السلطان)، ترجمة 85 «تغيظ الوالي على أهل سجلماسة»، ومحاولة اعدام الشيخ أبا عبد الله الدقاق، (ترجمة 106) سجن القاضي عبد الله بن أحمد وشون الهذلي وتكبيله من طرف الوالي المرابطي على فاس..

55- نفسه، ترجمة 34

56- التشوف، 366

57- نفسه

58- المستفاد، ترجمة 76

حاضري مجلسه لديه»، بل إنه قدّمه للقضاء بفاس سنة 533 هـ «واستمرّ على ذلك من حاله مدة، ثم أُخّر عن القضاء لا لزلة لحقته ولا لريبة تعلقت به»[59]. الطريقة «التعتيمية» نفسها نجدها فيما يخص ترجمة أبي عبد الله محمد بن سالم الشلبي، إذ تغاضى التميمي عن ظروف نزوح هذا الوليّ إلى المغرب، وهي ظروف مرتبطة بمقتل ابن قسيّ الثائر على الموحدين بالأندلس[60].

أكثر من هذا. نجد التميمي الذي عاشر أبا يعزى والذي تتفق المصادر على قضية حبسه بمراكش بعد عام 541 هـ في صومعة الجامع أياماً قبل إخلاء سبيله، لا يشير إلى هذه القضية بتاتاً في الترجمة الطويلة التي أفردها له. فبصدد الحديث عن هذا الموضوع نجده يستبدل كلمة «حبس» بكلمة «نزل». يقول : «اجتمعتُ به أيضاً بمدينة مراكش كان بُعث فيه فنزل في صومعة المسجد الجامع وكنتُ أختلف إليه وأزوره»[61]. ونشكّ أن يكون التميمي خلال زيارته للسجين قد بقي جاهلاً بحقيقة حبسه. إنه تغييب متعمَّد للعناصر الإخبارية التي تحتمل الإفصاح عن وجود توتّر بين السلطة الموحدية والمتصوفة.

59- ابن عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة**، 8\326، ابن الأبار، **التكملة لكتاب الصلة**، الجزء الثاني، طبعة القاهرة، 1956، ص 676-677- ابن الزبير، **كتاب صلة الصلة**، القسم الثالث، تحقيق، د. عبد السلام الهراس وسعيد أعراب، المحمدية، 1993، ص21-22 -، **سلوة الأنفاس**... م.س.، ج. 2 ص 120

60- **التشوف**، 287

61- **المستفاد**، ترجمة 2

خلاصة

في غياب مقدمة «المستفاد» التي قد تُفصح عن دوافع تأليف الكتاب ومبرراته، لا يسعنا إلاّ إبداء مجموعة من الملاحظات التي تلخّص ما أوردناه في ثنايا تحليلنا لمضمون القطعة التي وصلتنا من «المستفاد». فقارئ القطعة لا بُدّ وأن يقف على حقيقة تغلغل التصوّف ورجاله في النسيج المجتمعي المغربي، وتسترعيه تلك الأدوار التي لعبوها في المجتمع. فلقد بلغ التصوّف شأناً من القوة بحيث أصبح ثقله الاجتماعي والسياسي أمراً يستوقف الباحث. فلقد جاء تأليف «المستفاد» في ظرفية سوسيو-سياسية تميزت بضغط الحضور المكثّف لرجال التصوّف والصلاح واستعداد السلطة الموحدية لاحتوائهم واستقطابهم ولعب ورقتهم أمام العامة، وفي تزكية عملية الجهاد بالأندلس. إن «المستفاد» ليعبّر عن هذه السياسة الاستقطابية على مستوى التأليف المناقبي؛ لأن الدولة الموحدية التي قامت في مناخ يسِمه الصراع العقدي والإيديولوجي لم يكن لها أن تتجاهل إنتاج خطاب مناقبي مساند لها تتبناه. إن «المستفاد»، باعتباره أقدم نص مناقبي مغربي[62] وصلنا يدشن انطلاقة التأليف في مناقب الأولياء التي ستعرف طريقها بعده بقليل، والتي جاء بعضها كخطاب مضادٍ لخطابه كما نلمس ذلك عند التادلي بصفة خاصة. إن الظرفية التي تحكمت بإنتاج «المستفاد» جعلته لا يُفصح مباشرة عن استفحال ظاهرة التصوّف الإصلاحي ذي النزعة الاعتراضية سياسياً. ففي تغييبه للصراع بين السلطة الموحدية والمتصوفة لصالح إبراز المواجهة بين هؤلاء والفقهاء، وإعطائه

62- إذا ما استثنينا كتاب طاهر بن محمد الصدفي الأندلسي «السر المصون فيما أكرم به المخلصون» (انظر محمد الشريف، الغرب الإسلامي: نصوص دفينة...م.س.، 27 وما يليها)

الأولوية للبُعد الديني الأخلاقي في ممارسات «عباده» ما يدلّ على نجاح سياسة الاحتواء التي سنّتْها السلطات الموحدية تجاه المتصوفة ورموزها. من جهة أخرى، نجد أن معارضة نصوص «المستفاد» وكرامات أوليائه بشهادات غيره، وخاصة شهادات التّادلي، تبرز مَيْل التميمي إلى إخفاء أوجه المعارضة المحتملة والمواجهة بين المتصوفة والسلطة. وإذا كان إغفال التادلي لذكر كتاب «المستفاد» «قد يُفهم في ضوء ما وُصف به صاحبه من قلّة الضبط»[63]، فإنه يُفهم كذلك وبطريقة أوضح في ضوء موقف الرجلين من الجهاز الموحدي، والذي يبدو أنه كان على طرَفيْ نقيض؛ إذ بدا لنا التميمي غير معارضٍ إن لم نقل مساند للسلطة الموحدية.

63- التشوف، 18 من مقدمة التحقيق

لائحة الرموز والاختصارات المستعملة

- م.خ. مخطوط خاص
- مخ. خ. ع. = مخطوط الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات بالرباط
- مخ. م. ع. م.= مخطوط المكتبة العامة والمحفوظات بتطوان
- مخ. خ. د. = مخطوط الخزانة الداودية بتطوان
- د.د.ع. = دبلوم الدراسات العليا
- س = سفر
- ج = جزء
- ت.= توفي سنة

-*A.F.A.*= *Association Francaise des Arabisants*
-*A.F.E.M.A.M* = Association française pour l'étude du monde arabe et musulman
-*A. I. E. O.A.*=*Annales de l'Institut d'Etudes Orientales* d'Alger,
-*Annales E.S.C* = Annales : Economies, Sociétés, Civilisations
- *B.E.O.* = *Bulletin d'Etudes Orientales*
- *B.E.S.M* = *Bulletin économique et social du Maroc*
-*B. S.O. A. S.* = *Bulletin of the School of Oriental and Africain Studies* University of London
- C.T. = Cahiers de Tunisie
- E. O. B.A = *Estudios Onomástico-Biográficos de al- Andalus*
- H. T. = Hespéris-Tamuda
- *IBLA* = Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes
- I.F.A.O. = Institut Francais d'Archéologie Orientale
- *M.C.V* = Mélanges de la Casa de Velázquez (Madrid)
- *ROMM* = Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée
- *R. E.I.*= *Revue des Etudes Islamiques*
- *S. I.* = Studia Islamica

المصادر والمراجع

1/ المصادر :

= القرآن الكريم

= ابن الأبار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي (ت. 658 هـ)، **الحلة السيراء**، تحقيق حسين مؤنس، جزآن، الشركة العربية للطباعة والنشر، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1963

- **المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصدفي**، نشره ف. كوديرا وزايدين، مدريد، 1885

- **المقتضب من تحفة القادم** ، تحقيق ابراهيم الابياري، طبعة دار الكتاب اللبناني- دار الكتب الإسلامية-الدار الإفريقية العربية،1982

- **التكملة لكتاب الصلة**، نشر عزت العطار الحسني، القاهرة، 1956= التكملة (ق)

- **التكملة لكتاب الصلة**، تحقيق كوديرا، مدريد، 1889-1888 = التكملة (م):

- **التكملة لكتاب الصلة**، د. عبد السلام الهراس، الدار البيضاء، مكتبة الرشاد، (أربعة أجزاء)= (التكملة ط. الهراس)

= ابن أبي زرع، أبو الحسن علي بن عبد الله.(ت. حوالي 741 هـ) : **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، الرباط، 1973= (القرطاس)

= ابن أبي المنصور، صفي الدين بن الحسين الأنصاري (ت. 682 هـ) : **رسالة صفي الدين بن أبي المنصور**، تحقيق وترجمة ديني جريل، المعهد العلمي للآثار الشرقية بالقاهرة، 1986 (النص العربي) [وقد أعيد نشرها تحت عنوان : **سير الأولياء في القرن السابع الهجري** بتحقيق مأمون محمود ياسين وعفت وصال حمزة دار العالم، بيروت، (د. ت.)]

= ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي، (ت. 630 هـ)، **الكامل في التاريخ**، ج 8-10 دار الفكر، بيروت، 1978

= ابن الأحمر، إسماعيل بن يوسف (ت.809) (شارك في تأليفه) : بيوتات فاس الكبرى، تحقيق عبد الوهاب بن منصو، دار المنصور، الرباط، 1972

= ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك (ت. 578 هـ) كتاب الصلة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة 1966

= ابن تومرت، محمد بن عبد الله الهرغي (ت. 524 هـ) : كتاب أعز ما يطلب، تحقيق د. عمار الطالبي، الجزائر، 1985

= ابن تيجلات، أبو محمد عبد الله (ق. 8 هـ) : إثمد العينين ونزهة الناظرين في مناقب الأخوين، تحقيق محمد رابطة الدين، د.د.ع. الرباط (نسخة مرقونة)

= ابن تيمية (ت. 728 هـ) كتاب الاستقامة، تحقيق د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط1، المدينة المنورة، 1403 هـ

- مجموع الفتاوى، جمع عبد الرحمان بن محمد النجدي الحنبلي، الرياض، 1391 هـ ج 18

= ابن جبير، محمد بن أحمد الكناني، (ت. 614 هـ) : رحلة ابن جبير، دار صادر، بيروت،1980

= ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمان بن علي، (ت. 597 هـ) : صفوة الصفوة، تحقيق محمود فاخوري ود. محمد قلعجي، ط. 2، بيروت، دار المعرفة، 1979؛

- غاية النهاية في طبقة القراء، ط2، بيروت، 1980

= ابن الحاج السلمي، محمد الطالب (ت 1273 هـ/ 1857م) : رياض الورد فيما انتمى إليه هذا الجوهر الفرد، تحقيق جعفر ابن الحاج السلمي، الجزء الأول، دمشق، 1993

= ابن حجر العسقلاني تهذيب التهذيب، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى لحيدر آباذ، دار صادر، بيروت (د. ت.)

= ابن حزم، أبو محمد علي (ت. 456 هـ) : جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، ط4

= ابن حنبل، الامام أبي عبد الله أحمد بن محمد الشيباني (ت. 241 هـ) المسند، بيروت، 1969

= ابن حيان، أبو مروان خلف (ت. 469 هـ) المقتبس من أنباء أهل الأندلس، الجزء الذي حققه محمود علي مكي، دار الكتاب العربي، بيروت،1973

= ابن الخطيب، لسان الدين أبو عبد الله محمد(ت 776 هـ) : **أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام**، القسم الثالث، تحقيق وتعليق احمد مختار العبادي ومحمد بن ابراهيم الكتاني، دار الكتب، الدار البيضاء، 1964.

- **أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام**، تحقيق ليفي بروفنسال، تحت عنوان : تاريخ اسبانيا الإسلامية، دار المكشوف، بيروت، 1956

- **الإحاطة في أخبار غرناطة**، أربعة أجزاء، تحقيق محمد عبد الله عنان، القاهرة، ط2، 1973

- **الإحاطة في أخبار غرناطة : نصوص جديدة لم تنشر**، تحقيق د. عبد السلام شقور، طنجة، 1988

= ابن خلدون، عبد الرحمان بن محمد(ت. 808 هـ) : **العبر وديوان المبتدأ والخبر**...(أو تاريخ ابن خلدون)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992

- **المقدمة**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992

= ابن خلكان، أبو العباس أحمد.(ت. 781 هـ) : **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، بيروت،1972-1970

= ابن خير، أبو بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة الاموي (ت. 575 هـ)، : **فهرست ابن خير الاشبيلي**، تحقيق فرانسيسكو كوديرا وخوليان ريبرا، ط 2. القاهرة، 1963

= ابن دحية، ذي النسبين أبو الخطاب عمر بن حسن (ت. 633 هـ) : **المطرب من أشعار أهل المغرب**، تحقيق ابراهيم الابياري وحامد عبد المجيد ود. أحمد بدري، مراجعة د. طه حسين، ط. القاهرة،1993

- **أداء ما وجب من بيان وضع الوضاعين في رجب**، تحقيق محمد زهير الشاويش وتخريج محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط. 1، بيروت دمشق عمان، 1998

= ابن رزين التجيبي : **فن الطبخ في الأندلس والمغرب في بداية عصر بني مرين (فضالة الخوان في طيبات الطعام والألوان)**، تقديم وتحقيق د. محمد ابن شقرون، الرباط،1981

= ابن رشد، أبو الوليد،(ت. 520 هـ) : **الفتاوى**، تحقيق د. مختار التليلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987

= ابن رشيد السبتي (ت. 721 هـ) : **إفادة النصيح في التعريف بسند الجامع الصحيح**، تحقيق محمد الحبيب بلخوجة، تونس، 1974

= ابن الزبير، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الشقفي العاصمي (ت. 708 هـ) :

- **صلة الصلة**، القسم الأخير، تحقيق ليفي بروفنسال، الرباط،1937

- **صلة الصلة**، القسم الثالث والرابع والخامس، تحقيق د. عبد السلام الهراس والشيخ سعيد أعراب، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-مطبعة فضالة- المحمدية، 1993- 1995

= ابن الزيات التادلي، أبو يعقوب يوسف بن يحيى (ت.627 هـ) : **التشوف الى رجال التصوف**، تحقيق أحمد التوفيق، الرباط، 1984

= ابن سبع السبتي، سليمان (ق 5 هـ): **الحجة في اثبات كرامات الأولياء وإيضاح البرهان في صحة وقوعها من الكتاب والسنة وإجماع الأمة**، مخ. خ. ع. بالرباط، رقم 35 ق

= ابن سعد، محمد(ت. 230 هـ) : **الطبقات الكبرى**، ط. بيروت، 1960

= ابن سعيد، أبو الحسن علي بن موسى بن عبد الملك الأندلسي (ت. 685)، **المغرب في حلى المغرب**، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف القاهرة، 1953-1955(سلسلة ذخائر العرب)

= ابن شاكر الكتبي : **فوات الوفيات**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، 1951

= ابن صاحب الصلاة، أبو مروان عبد الملك بن محمد (ت. 594 هـ)، **المن بالامامة على المستضعفين بأن جعلهم الله ائمة وجعلهم الوارثين**، السفر الثاني، تحقيق عبد الهادي التازي، ط 3، دار الغرب الإسلامي، بيروت،1987

= ابن صعد، أبو عبد الله محمد بن أحمد التلمساني،(ت. 901 هـ) : **النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب**، (ج. الأول والرابع والثامن) مخ. خ. د. بتطوان رقم 53 ص ع ن، الجزء ؛ ج3 مخطوط بخزانة الفقيه محمد بخيزة- تطوان

= ابن الطواح، عبد الواحد بن محمد التونسي،(ت. بعد718 هـ) : **سبك المقال**

لفك العقال، تحقيق ودراسة محمد مسعود جبران، دار الغرب الإسلامي، 1995

= ابن عباد الرندي، أبو عبد الله محمد النفزي،(ت.792 هـ) : الرسائل الصغرى، تحقيق بولس نويا، بيروت،1973

= ابن عبد البر، أبو عمر يوسف القرطبي (ت. 463 هـ) : الاستيعاب في معرفة أسماء الأصحاب، ط مطبعة النهضة، القاهرة د. ت.

- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ط. وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية، الرباط، في فترات.

= ابن عبد الملك المراكشي، أبو عبد الله محمد الأنصاري الأوسي (ت.703 هـ) : الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، السفر الأول، تحقيق محمد بن شريفة، بيروت، (د.ت.)

- بقية السفر الرابع، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1964

- السفر الخامس، قسم1،2 تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1965

- السفر السادس، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1973

- السفر الثامن، تحقيق محمد بن شريفة ،الرباط، 1984

= ابن عبدون، أبو محمد عبد المجيد (منتصف ق 6 هـ) : رسالة في القضاء والحسبة، نشرها ليفي بروفنسال، مطبوعات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، 1955

= ابن عجيبة الحسني، أحمد بن محمد (ت. 1224 هـ) : شرح على رائية أبي مدين في التصوف، مخ.خ. ع. الرباط، ضمن مجموع ، رقم 1736 د

- مصطلحات التصوف من واقع كتابه «مراجع التشوف إلى حقائق التصوف، اعداد وتقديم د.عبد الحميد صالح حمدان، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1999

= ابن عذاري المراكشي، أبو العباس أحمد بن محمد (عاش بعد سنة 712 هـ) : البيان المغرب : قسم الموحدين، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني، وآخرون، دار الغرب الإسلامي بيروت -الدار البيضاء دار الثقافة 1985

- الجزء الرابع، تحقيق ومراجعة د. إحسان عباس، ط2، دار الثقافة، بيروت، 1980

= ابن عربي، محي الدين أبي عبد الله محمد الحاتمي المرسي (ت. بعد 638)

- الفتوحات المكية 14 جزءا، تحقيق وتقديم د. عثمان يحيى، تصدير

ومراجعة د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط. 2، 1992

- رسالة روح القدس، نشرها آسين بلاثيوس، مدريد-غرناطة، 1939

- **محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار في الأدبيات والنوادر والأخبار**، جزآن، دار صادر، بيروت، (د. ت.)

- **محاضرة الأبرار ومسامرة الأخبار في الأدبيات والنوادر والأخبار**، مخطوط الخزانة الوطنية بتونس، رقم 16643

= ابن العريف، أبو العباس أحمد بن محمد الصنهاجي (ت. 536) : **محاسن المجالس**، تحقيق آسين بلاثيوس، بارس، 1933

- **مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة** ، دراسة وتحقيق دة. عصمت عبد اللطيف دندش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993

= ابن عسكر، أبو عبد الله (ت 636 هـ) وابن خميس، أبو بكر (ت. بعد 638 هـ) : **أعلام مالقة**، تقديم وتخريج وتعليق د. عبد الله المرابط الترغي، دار الغرب الإسلامي ودار الأمان للنشر والتوزيع ط. 1، 1999

= ابن عطاء الله السكندري : **لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن**، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998

= ابن عطية، أبو محمد عبد الحق المحاربي الأندلسي (ت. 541 هـ) : **فهرست ابن عطية**، تحقيق محمد أبو الأجفان ومحمد الزاهي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1983

= ابن غازي، أبو عبد الله محمد (ت. 914 هـ)، **الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون**، تحقيق عبد الوهاب ابن منصور، ط. 2، المطبعة الملكية- الرباط، 1988

= ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد اليعمري (ت 799 هـ) : **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب**، تحقيق الدكتور محمد الأحمدي أبو النور، جزءان، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1972

= ابن الفرضي، الحافظ أبو الوليد عبد الله (ت. 403 هـ) : **تاريخ علماء الأندلس**، القاهرة، 1966

= ابن القاضي، احمد بن محمد بن أبي العافية المكناسي(910-1065) : **جذوة**

الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط،1973 (جزءان)
- جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس طبعة حجرية، فاس، 1309 هـ
= ابن قسي، احمد (ت. 546 هـ) : كتاب خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين، دراسة وتحقيق الدكتور محمد الأمراني، آسفي، 1997
= ابن القطان، أبو علي حسن بن محمد بن الكتامي (ت. 628)، نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، تحقيق محمود علي مكي،ط 2، دار الغرب الإسلامي، بيروت،1990
= ابن قنفذ، أبو العباس أحمد الخطيب (740- 809) : أنس الفقير وعز الحقير،تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1968
- الفارسية في مبادىء الدولة الحفصية، تحقيق محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، تونس، 1968
- شرف الطالب في أسنى المطالب، ضمن كتاب : ألف سنة من الوفيات، تحقيق محمد حجي، الرباط، 1976
= ابن قيم الجوزية (ت. 751 هـ) : عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، تحقيق سليم بن عبد الهلالي، دار ابن الجوزي، 1999
= ابن ليون التجيبي، أبو عثمان سعيد (ت.750 هـ) : الإنالة العلمية من الرسالة العلمية في طريق الفقراء المتجردين من الصوفية، مخ. خ. د. (ضمن مجموع) رقم إ.ن. ت
= ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت. 273 هـ) : السنن، ط1 تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط. دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1952
= ابن مرزوق التلمساني (ت. 781 هـ) : المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، تحقيق دة ماريا خيسوس بيغيرا، الجزائر، 1981
= ابن مريم، أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد التلمساني (ت. 1014) : البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، نشر بعناية عبد الرحمان طالب، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1986

= ابن المناصف، محمد بن عيسى الأزدي،(ت.620 هـ) : **تنبيه الحكام على مآخذ الأحكام**، نشره عبد الحفيظ منصور، دار التركي للنشر، تونس، 1988

= ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين الافريقي (ت 711 هـ) : **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، 1990

= أبو داود، سليمان بن الأشعث بن سليمان الأزدي (ت. 275 هـ) : **سنن أبي داود**، القاهرة، 1952

= أبو مدين، شعيب (ت. 592 هـ) : **حِكم أبي مدين**، مخ. خ. ع. الرباط، ضمن مجموع ، رقم 1019 د؛

- **نصيحة للمريد**، مخ. خ. ع. الرباط، ضمن مجموع ، رقم 305 ق
- **الرائية في التصوف**، مخ. خ. ع. الرباط، ضمن مجموع ، رقم. 183 أ

= أبو نعيم الأصفهاني، أحمد بن عبد الله، (ت 430 هـ) : **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، تحقيق محمود ناخوري ود، محمد قلعجي، بيروت، دار المعرفة، 1979

= الادريسي، الشريف أبو عبد الله محمد (ت. حوالي 560 هـ) : **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د.ت.)

= الأزرقي، أبو الوليد محمد (ت. 224 هـ) : **أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار**، تحقيق رشدي الصالح ملحس، دار الثقافة، بيروت- مكة، 1979

= الأزموري، ابن عبد العظيم، أبو عبد الله محمد (ت. بداية ق 9 هـ) **بهجة الناظرين وأنس العارفين**، مخ. خ. ع. الرباط ، رقم د. 1343

= الأصفهاني، أبو عبد الله محمد بن العماد (ت. 597 هـ) : **خريدة القصر وجريدة العصر**، تحقيق الدسوقي وعبد العظيم، القاهرة، 1964

= الأموي، أبو الحسن علي القرطبي (النصف الثاني من ق. 6 هـ)، **الدعاء والذكر**، مخ. م. ع. و. بتطوان، ضمن مجموع رقم 457/4

= الأنصاري، محمد بن القاسم (ت. بعد 825 هـ) : **اختصار الأخبار عما كان بثغر سبتة من سني الآثار**، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، ط. 2، الرباط، 1983

= الأوربي، أبو محمد عبد الله، (قاضي الجماعة بفاس ت. 782 هـ) : **كتاب مناقب أبي يعقوب الزهيلي البادسي** منشور ضمن كتاب، أحمد البوعياشي، **حرب الريف التحريرية ومراحل النضال**، الجزء الأول، طنجة، د.ت.ص301-343

= البادسي، عبد الحق بن إسماعيل الغرناطي (كان حيا سنة 766) : **المقصد**

الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق سعيد أحمد أعراب، المطبعة الملكية، الرباط،1983

= البكري، عبيد الله بن عبد العزيز (ت. 487 هـ) : المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب، وهو جزء من كتاب المسالك والممالك، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (د.ت.)

= البلوي، أبو الحجاج يوسف، كتاب ألف باء، عالم الكتب، ط 2، 1985

= البيذق، أبو بكر بن علي الصنهاجي(النصف الثاني من القرن 6 هـ) : أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، الرباط، 1971

= البيهقي، الحافظ أبو بكر أحمد بن علي (ت. 458 هـ) : السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة، 1994

- شعب الإيمان، تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب، بيروت، 1996

= تراجم أغلبية مستخرجة من «المدارك»، تحقيق محمد الطالبي، تونس، منشورات الجامعة التونسية، 1969

= التنبكتي، بابا أحمد بن أحمد بن عمر بن أقيت بن عمر السوداني (ت. 963)

- كتاب نيل الابتهاج بتطريز الديباج، اشراف وتقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة، منشورات كلية الدعوة الاسلامية، طرابلس، 1989

- كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، دراسة وتحقيق محمد مطيع (جزآن)، الرباط، 2000

= الجزنائي، أبو الحسن علي (عاش في القرن 8 هـ) : جنى زهرة الآس في بناء مدينة فاس، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، ط 2، المطبعة الملكية، الرباط، 1991

= الجواليقي، أبو منصور موهوب بن أحمد (ت. 540 هـ) : المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، القاهرة، 1943

= الجهني، الحسين بن نصر بن خميس، مناقب الأبرار ومحاسن الأخيار، مخ. خ. ع. الرباط، رقم د 1027

= الحسن الوزان، بن محمد المعروف بليون الإفريقي (ت. حوالي 957 هـ) : وصف افريقيا، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، ط 2، 1983

= الحميدي، أبو عبد الله محمد الأزدي (ت 488 هـ)، **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**، ط الدار المصرية للتأليف، القاهرة، 1966

= الحميري، أبو عبد الله محمد بن عبد المنعم الصنهاجي (ت. 710) : **الروض المعطار في خبر الأقطار**، تحقيق إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، 1975

= الحوات (أبو الربيع سليمان ت. 1231 هـ/1816م) : **الروضة المقصودة والحلل الممدودة في مآثر بني سودة**، دراسة وتحقيق عبد العزيز تيلاني، جزءان، مطبوعات مؤسسة أحمد بن سودة الثقافية، فاس، 1994

= الخشني، أبو عبد الله محمد بن حارث بن أسد القيرواني (ت. 361 هـ) : **قضاة قرطبة**، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966

= الدباغ، أبو زيد عبد الرحمان (ت 696 هـ)، وابن ناجي : **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، ط2، تحقيق شبوح، ماضور، أبو النور، تونس- القاهرة، المكتبة العتيقة ومكتبة الخانجي. (د.ت)

= الذهبي، شمس الدين محمد (ت 748 هـ) : **سير أعلام النبلاء**، بيروت، 1985

- **تذكرة الحفاظ**، ط. دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1377هـ

= **رسائل موحدية (مجموعة جديدة)**، تحقيق ودراسة أحمد عزاوي، الجزء الأول، الطبعة الأولى، مطبعة النجاح، الدار البيضاء،1995، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالقنيطرة، سلسلة نصوص ووثائق، رقم 2

= **رسائل موحدية من إنشاء كتاب الدولة المؤمنية**. جامعها مجهول، تحقيق ليفي بروفنسال، الرباط،1941

= الرعيني، ابو الحسن علي (ت. 666 هـ) : **برنامج شيوخ الرعيني**، تحقيق ابراهيم شبوح، دمشق، 1962

= الزركشي، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم التونسي (كان حيا سنة 894 هـ) : **تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية**، تحقيق الحسين اليعقوبي، المكتبة العتيقة، تونس، 1998

= زروق، أبو العباس أحمد (ت. 899 هـ) : **قواعد التصوف**، المطبعة العلمية، مصر، 1318 هـ

= الساحلي، محمد بن محمد الأنصاري المالقي، (ت. 754 هـ)، **بغية السالك في**

أشرف المسالك، مخ. خ.ع.، الرباط، رقم 1735 د (وقد استأنسنا -حين إعداد هذا الكتاب للطبع- بالتحقيق الجيد لكتاب بغية السالك الذي أنجزه د. عبد الرحيم علمي يدري لنيل دكتوراة الدولة بكلية الآداب ظهر المهراز- فاس، سنة 1999-2000 تحت إشراف د. محمد مفتاح)

= السلفي، أبو طاهر أحمد بن محمد بن ابراهيم سلفة (ت. 576 هـ) : أخبار وتراجم أندلسية مستخرجة من معجم السفر، أعدها وحققها إحسان عباس، بيروث، دار الثقافة، 1963

= السلمي، أبو عبد الرحمان محمد بن الحسين (ت. 412 هـ) : طبقات الصوفية، القاهرة، 1953

= السهروردي، عوارف المعارف، دار الفكر، بيروت، ط. 3، 1991

= السيوطي، جلال الدين (ت. 911 هـ) : الدر المنثور في التفسير بالمأثور ، دار الفكر، بيروت، 1993

- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار الكتب المصرية،ط. 2، ج1979.2

- اللمعة في خصائص يوم الجمعة، تحقيق وتخريج وتعليق محمد شكور المياديني، مكتبة المنار، الأردن، الزرقاء 1986

= الشراط، أبو عبد الله محمد بن عيشون (ت 1109هـ/ 1697) : الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس، دراسة وتحقيق زهراء النظام، منشورات كلية الآداب الرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 35، الدار البيضاء، 1997

- الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس، مصورة عن نسخة مخطوطة في مكتبة المرحوم المنوني .

= الصدفي، طاهر بن محمد، (ت. بعد 572 هـ) : السر المصون في ما أكرم به المخلصون، تحقيق وتقديم حليمة فرحات، دار الغرب الإسلامي، بيروت،1998

= الضبي، أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة(ت. 599هـ) : بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق كوديرا، مجريط، 1884

= الطبراني، الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد أيرب(ت. 360 هـ) : المعجم الأوسط، تحقيق طارق بن عوض الله وعبد المحسن بن ابراهيم، دار الحرمين،

القاهرة، 1415هـ

- المعجم الصغير، تحقيق كمال يوسف الحوت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1986

= الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد (ت. 520 هـ) : كتاب الحوادث والبدع، محمد الطالبي، تونس، 1959

= العجلوني : كشف الخفا ومزيل الإلتباس عما اشتهر من الحديث على ألسنة الناس، تحقيق أحمد القلاش، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1399 هـ

= العزفي، أبو العباس أحمد،(ت. 633 هـ) : دعامة اليقين في زعامة المتقين، تحقيق أحمد التوفيق،الرباط،1989

- إثبات ما ليس منه بدّ لمن أراد الوقوف على حقيقة الدينار والدرهم والمد، تخريج ودراسة محمد الشريف، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، السلسلة الأندلسية، رقم 6، 1999

= العلمي (عبد السلام بن محمد الحسني)، ضياء النبراس في حل مفردات الأنطاكي بلغة فاس، مكتبة التراث، الرباط، 1986

= العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي بن العماد(ت.1089) : شذرات الذهب في أخبار من ذهب، سلسلة ذخائر التراث العربي، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (د.ت.)

= العمري (شهاب الدين بن فضل الله العمري) ت. 749 هـ : مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، السفر الثامن (طوائف الفقراء - الصوفية)، تحقيق بسام محمد بارود، إصدار المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات، 2000

= الغبريني، أبو العباس أحمد (ت. 714 هـ) : عنوان الدراية فيمن عرف من علماء المائة السابعة في بجاية، تحقيق رابح بونار، الجزائر، 1971

= الغزالي، أبو حامد بن محمد (ت. 505 هـ) : إحياء علوم الدين، دار الفكر، ط. 1991

= الغساني، أبو القاسم بن محمد بن ابراهيم الغساني (ت. 1019هـ/1611م) : حديقة الأزهار في ماهية العشب والعقار، تحقيق محمد العربي الخطابي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1985

= الفاسي، محمد المهدي بن أحمد الفهري، (ت. 1109هـ/ 1698م) : تحفة أهل الصديقية بأسانيد الطائفة الجزولية والزروقية، مخطوط خزانة الفقيه محمد بوخبزة، تطوان، رقم، ونسخة أخرى مخ. خ. ع. الرباط، رقم 2990 ك

= الفاسي، محمد المهدي بن أحمد الفهري (ت. 1109هـ/ 1698م) : **مطالع المسرات بجلاء دلائل الخيرات**، شركة البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، 1970
= القاضي عياض، بن موسى بن عياض (ت. 544 هـ) : **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، 8 أجزاء، المحمدية،(تحقيق سعيد أعراب وآخرون)، 1983
- **الغنية**، فهرس شيوخ القاضي عياض، تحقيق د. محمد بن عبد الكريم، الدار العربية للكتاب، ليبيا-تونس، 1978
= القاري، علي : **الأسرار المرفوعة**، مؤسسة الرسالة، (د.ت.)
= القشتالي (أحمد بن ابراهيم الأزدي) : **تحفة المغترب ببلاد المغرب لمن له من الإخوان في كرامات الشيخ أبي مروان** نشر وتحقيق فرناندو دي لا جرانخا، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد، المجلد السابع عشر، مدريد، 1972-1973
= القشتالي، سليمان بن أحمد (ق. 9 هـ؟) : **وفيات سليمان بن أحمد القشتالي**، مخ. خ. ع. الرباط (رقم د 283)
= القشيري، عبد الكريم (ت. 465 هـ) : **الرسالة القشيرية**، تحقيق واعداد معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، دار الجيل، ط. 2 بيروت (د. ت)
= اللجائي (أبو القاسم عبد الرحمان بن يوسف) ت. 599 هـ : **قطب العارفين**، تحقيق د. محمد الديباجي، دار صادر، بيروت، 2001
= المدرع الفاسي، أبو عبد الله محمد (ت. 1734) : **منظومة في صلحاء فاس**، مخ.خ.ع. بالرباط، رقم 1726 د
= مؤلف مجهول، **كتاب الطبيخ في المغرب والأندلس في عصر الموحدين**، نشر أمبروزيو أويشي مبراندا، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، المجلدان التاسع والعاشر، مدريد، 1961-1962، ص15-256
= مؤلف مجهول، (من القرن 8 هـ) : **الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية**، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، دار المنصور للطباعة والوراقة ، الرباط،1972 (نسب المحقق الكتاب لعلي ابن أبي زرع الفاسي)
= مؤلف مجهول،(ينسب لابن عبد ربه الحفيد) : **كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار** : وصف مكة والمدينة ومصر وبلاد المغرب، تحقيق وتعليق د. سعد

زغلول عبد الحميد، ط. الدار البيضاء، 1985
= مؤلف مجهول : **تأليف في التوكل والصبر ولفضائل الفقر والفقراء**، مخ. خ. د. بتطوان، ضمن مجموع رقمه ت.47/6
= مؤلف مجهول، : **مفاخر البربر**، ضمن كتاب : **ثلاثة نصوص عربية عن البربر في الغرب الإسلامي**، دراسة وتحقيق محمد يعلى، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية بمدريد- سلسلة المصادر الأندلسية، رقم 20، مدريد، 1996
= مؤلف مجهول : **تقييد في مشاهير أولياء فاس**، لجامع غير مذكور، مخ. خ. ع. الرباط، رقم 2210 د/1
= مؤلف مجهول : **مناقب أبي العباس السبتي** ، مخ. خ. ع. بالرباط، ضمن مجموع رقمه 896 د
= مؤلف مجهول (لعله من القرن السابع الهجري) : **كتاب في تراجم االأولياء**، مخ. خ. ع. بالرباط، رقم ج 1271
= مؤلف مجهول، (ينسب لمحمد الريفي كان حياً عام 1104هـ) : **جواهر السماط في مناقب سيدي عبد الله الخياط**، تقديم وتحقيق رشيد امعيلات، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة في الآداب تحت إشراف د. عبد السلام شقور، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - تطوان، 1999-2000
= الماجري، أحمد بن ابراهيم بن أحمد (ت. منتصف ق 8هـ) : **المنهاج الواضح في تحقيق كرامات الشيخ أبي محمد صالح**، ط. مصر، 1933
= المالكي، أبو طالب (ت. 386 هـ) : **قوت القلوب...**، تحقيق سعيد نسيب مكارم، دار صادر، بيروت، 1995
= المالكي، أبو بكر عبد الله بن محمد (ت 474 هـ.) : **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم**، تحقيق بشير البكوش، مراجعة محمد العروسي المطوي، 3 أجزاء، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983
= القفطي، جمال الدين أبو الحسين (ت. 646 هـ) : **انباه الرواة على انباه النحاة**، ج 2 تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار الكتب المصرية، 1950
= الماليني، أبو سعيد أحمد بن محمد (ت. 412 هـ) : **كتاب الأربعين في شيوخ الصوفية**، تحقيق الدكتور عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، سلسلة

الأجزاء والكتب الحديثية، بيروت، 1997

= المتقي الهندي : **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، دار التراث الاسلامي، بيروت، 1958

= المحاسبي، أبو عبد الله الحارث : **الرعاية لحقوق الله**، تحقيق د. عبد الحليم محمود ،القاهرة ،ط2، 1990

= المراكشي، عبد الواحد، (ت. 581 هـ) : **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، ضبطه محمد سعيد العريان ومحمد العلمي، القاهرة، 1949

= المقري، شهاب الدين أحمد بن محمد التلمساني(ت.1041هـ/ 1631م) : **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق احسان عباس، بيروت، 1964

- **أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض**، 5 أجزاء، تحقيق مصطفى السقا وآخرون.

= **مناقب أبي يعزى** آل النور، جامعها غير معروف، مخ. خ. ع. الرباط، رقم 2100 د/1

= المنذري، عبد العظيم،(ت. 656 هـ) : **الترغيب والترهيب من الحديث الشريف**، تحقيق ابراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417 هـ

= النباهي، أبو الحسن علي بن عبد الله بن الحسين المالقي(ت.793 هـ)) : **المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا**، تحقيق ليفي بروفنسال، القاهرة، 1948

= النويري، أحمد بن عبد الوهاب (ت 732 هـ) : **تاريخ المغرب الإسلامي في العصر الوسيط (افريقية والمغرب. الأندلس. صقلية وأقريطش) (٧٢-٧١٩\٦٤٧-١٣١٩) من كتاب نهاية الأرب في فنون الأدب**، تحقيق د. مصطفى أبو ضيف أحمد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1985

= النيسابوري، عبد الملك بن محمد الخركوشي (ت. 407 هـ/ 1016م) : **تهذيب الأسرار**، تحقيق بسام محمد بارود، أبو ظبي، المجمع الثقافي، المجمع الثقافي، 1999

= الهيثمي، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر (ت. 708 هـ) : **مجموع الزوائد ومنبع الفوائد**، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار الفكر، بيروت، 1994

= الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى(ت. بفاس سنة 914 هـ) : **المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل أفريقية والأندلس والمغرب**، نشر

بإشراف د. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981
= اليافعي، عفيف الدين (ت. 768 هـ) : **روض الرياحين في حكايات الصالحين**، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية ، ط1، 2000.
= ياقوت الحموي، أبو عبد الله بن عبد الله الرومي(ت. بحلب عام626) : **معجم البلدان**، ج 1، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1984

*مصادر على الأقراص الضوئية

= **موسوعة طالب العلم الشرعي**، المستوى المتقدم (800 مجلد مع تخريج الأحاديث النبوية) قرص مدمج (CD-ROM)، إصدار 2,0، برامج القمة،التراث، مركز لأبحاث الحاسب الآلي، الأردن، 2000
= **مكتبة الأخلاق والزهد والرقائق**، (850 مجلد) قرص مدمج (CD-ROM)، إصدار 0,1 ، برامج القمة، التراث، مركز لأبحاث الحاسب الآلي، الأردن، 2000

2/ الدراسات والمراجع العربية الحديثة

= ابن إبراهيم،(العباس المراكشي)، الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، الرباط، 1974

- إظهار الكمال في تتميم مناقب أولياء مراكش سبعة وجال المشار إليهم في الرائية المسماة بتنظيم درر الجمال، طبعة حجرية، فاس، 1322هـ

= ابن الحاج السلمي (د. جعفر) :«الرسالتان الماسية والاستعطانية»، مجلة المناهل، 38، 1989

= ابن سودة (عبد السلام)، دليل مؤرخ المغرب الأقصى، الدار البيضاء، 1960

= ابن المؤقت المراكشي (محمد)، السعادة الأبدية في التعريف بمشاهير الحضرة المراكشية، ط. فاس 1336

- تعطير الأنفاس في التعريف بالشيخ أبي العباس، طبعة حجرية، 1333 هـ

= أعراب (سعيد)، مع القاضي أبي بكر بن العربي، بيروت، 1987

- من مصادر العصر الموحدي : «الدعاء والذكر للشيخ الفقيه المحدث أبو الحسن بن علي الأموي القرطبي»، دعوة الحق،1، نوفمبر 1968

- «موقف الموحدين من كتب الفروع وحمل الناس على المذهب الحزمي»، دعوة الحق، 249،ص 26- 30

= أعفيف (محمد)، «المغرب في الكتابة الأنتروبولوجية»، مجلة كلية الآداب الرباط، العدد 18، 1993 ص133-137

= الأمراني (د. محمد)، «ثورة المريدين»، ضمن أعمال ندوة : من ابن برجان إلى أبي اسحاق البلفيقي : جوانب من التواصل الفكري بين المغرب والأندلس، مجلة كلية الآداب، مراكش، العدد 12، 1995

= أومليل (د، علي)، الخطاب التاريخي :دراسة لمنهجية ابن خلدون، معهد الانماء العربي،(د.ت.)

= إيكلمان (ديل)، الإسلام في المغرب، ترجمة محمد أعفيف، دار تويقال للنشر جزءان1989-1991

= بالينثيا،(أنخيل خنثاليث)، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، ط 1، 1955

= برونشفيك (روبار)، تاريخ افريقية في العهد الحفصي من القرن 13 إلى نهاية

القرن 15م، نقله إلى العربية حماد الساحلي، دار الغرب الإسلامي، 1988

= بنسباع (مصطفى)، السلطة بين التسنن و«التشيع» والتصوف ما بين عصري المرابطين والموحدين، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، تطوان، 1999

-«ثورة ابن هود على الموحدين»، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية بتطوان، العدد 6، 1993، ص145-160

= بن شريفة (د. محمد)، «من أعلام التصوف في القرن السابع:ابن عبيد يس النفزي»، في «النهضة والتراكم : دراسات في تاريخ المغرب والنهضة العربية» مهداة لمحمد المنوني، الدار البيضاء، 1986،ص 240-223

- « الماجريون»، ضمن كتاب : أبو محمد صالح : المناقب والتاريخ، منشورات المجلس البلدي لمدينة أسفي وكلية الآداب والعلوم الانسانية- الرباط، النشر العربي الإفريقي، 1990، ص36=45

- «حول كتاب بهجة الناظرين لابن عبد العظيم الزموري»، دعوة الحق، عدد، 262 ، ص 6- 31

- «حول كتاب المستفاد»، دعوة الحق، 259. 1986 ، ص 26-30

«التميمي، محمد بن قاسم بن عبد الرحمان بن عبد الكريم»، معلمة المغرب ج 8 ص 2569-2571

= بنعبد الله (عبد العزيز)، «الفكر الصوفي والانتحالية بالمغرب»، مجلة البينة، العدد 7،6،4، الرباط، 1962

= بن عبود (د. امحمد)، جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري، ط. 2، منشورات جمعية تطاون -أسمير، تطوان 1999

= بل (ألفرد)، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمه عن الفرنسية عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، ط 3، 1987

= بن بوزيان (محمد بنعلي)، «حول كتاب المستفاد»، مجلة دعوة الحق، العدد 262، 1987،ص 110-114

= بهيني (عبد المجيد)، «المغاربة والجهاد البحري ضد الصليبيين»، مجلة التاريخ العربي، تصدرها جمعية المؤرخين المغاربة، العدد 15، 2000، ص 141-158

= بوتشيش (د. إبراهيم القادري) : «الخطاب الاجتماعي في الكرامة الصوفية بالمغرب خلال عصري المرابطين والموحدين : مساهمة في دراسة

الفكر الاجتماعي للبلدان المتوسطية»، ضمن كتاب : جوانب من التاريخ الاجتماعي للبلدان المتوسطية خلال العصر الوسيط، طبعة فضالة-المحمدية، 1991، ص 97-114

- المغرب والأندلس في عصر المرابطين: المجتمع -الذهنيات- الأولياء، دار الطليعة، بيروت، 1993

- تاريخ الغرب الإسلامي، قراءات جديدة في بعض قضايا المجتمع والحضارة، بيروت، 1994

-«تجديد التاريخ الاسلامي : كيف ومن أين يبدأ»، مجلة الاجتهاد (بيروت)، العدد 22، شتاء 1994، ص 131-145)

- الإسلام السري في المغرب العربي، سينا للنشر، 1995

-«القيم الانسانية في الممارسة الصوفية خلال القرن السادس هـ» أعمال ندوة «من ابن برجان إلى أبي اسحاق البلفيقي : جوانب من التواصل الفكري بين المغرب والأندلس، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية، مراكش، العدد 12، 1995، ص 31-40

-«وثيقة في التصوف بالغرب الإسلامي : وصية أبي الفضل يوسف بن محمد النحوي التوزري»، مجلة المناهل، عدد 53، 1996

: مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين، دار الطليعة بيروت 1998

- التواصل الحضاري بين عمان وبلاد المغرب : دراسات في مجالات الثقافة والتجارة والمجتمع، منشورات جامعة السلطان قابوس، مسقط، 2000

= بورقية (دة. رحمة)، «رحلة التصوف، سيدي احمد البدوي من فاس الى طنطا»، ضمن كتاب : التواصل الصوفي بين مصر والمغرب، تنسيق عبد الجواد السقاط وأحمد السليماني، منشورات كلية الآداب المحمدية، 2000

= بوشرب (د. أحمد)، دكالة والاستعمار البرتغالي إلى سنة إخلاء آسفي وآزمور، الدار البيضاء، 1984

- دكالة»، معلمة المغرب، ج 12، ص 4052-4056

= بولقطيب (د. الحسين)، الدولة الموحدية ومجال المغرب الأقصى، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة، كلية الآداب والعلوم الانسانية الجديدة، 1998-1999 (نسخة مرقونة)

- «كرامات أولياء دكالة خلال عصري المرابطين والموحدين نموذجاً»، مجلة دراسات عربية، السنة 32، ع. 4/3، 1996، ص 70-80

= بوكاري (د. أحمد)، الزاوية الشرقاوية : زاوية أبي الجعد، اشعاعها الديني والعلمي، الدار البيضاء، 1985

= التراث الأندلسي في الثقافة العربية والإسبانية (أعمال ندوة)، تونس، 1991،

= الترغي (د. عبد الله المرابط)، «ابن الخطيب في كتابة الترجمة»، مجلة كلية الآداب بتطوان، عدد خاص بندوة ابن الخطيب، العدد 2، 1987

- «كتب التراجم العامة وكتب المناقب خلال عصر المولى إسماعيل (1082 هـ- 1139 هـ» مجلة المناهل، وزارة الشؤون الثقافية، العدد 51، 1996

- فهارس علماء المغرب منذ النشأة إلى نهاية القرن الثاني عشر للهجرة، منهجيتها- تطورها- قيمتها العلمية، منشورات كلية الآداب بتطوان، سلسلة الأطروحات، رقم 2، ط1، الدار البيضاء، 1999

- «تجربتي مع التحقيق»، شريط صوتي ل، مسجل على هامش الدورة التكوينية الأولى حول تحقيق التراث، كلية الآداب بتطوان، 2000)

= التوفيق،(أحمد)، «من رباط شاكر إلى رباط أسفي»، ضمن كتاب : أبو محمد صالح : المناقب والتاريخ، الرباط،، 1990ص47-53

- «التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبي يعزى»، ضمن كتاب التاريخ وأدب المناقب، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، الرباط، 1989، ص 81-92

- «التصوف بالمغرب»، معلمة المغرب، سلا، ج 7، ص 2391-2396

= الجراري (د. عباس)، «الموحدون ثورة سياسية ومذهبية»، مجلة المناهل ع1، 1974 ص84-121

= حجي (د. محمد)، الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي، الرباط، 1964

= حسن (د. سيد عبد الله)، التصوف في المغرب الأقصى في عصري المرابطين والموحدين، القاهرة، 1994

= حسين (عبد الهادي)، مظاهر النهضة الحديثية في عهد يعقوب المنصور الموحدي، جزءان، تطوان، 1982- 1983

= حميش (د. بنسالم) ، التشكلات الايديولوجية في الاسلام، الاجتهاد

والتاريخ، الرباط، 1981

= حمودي (د. عبد الله) ، **الشيخ والمريد، النسق الثقافي في المجتمعات العربية الحديثة**، ترجمة، عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، ط2، 2000

= الحلوجي (د. عبد الستار)، **المخطوط العربي**، مكتبة مصباح، ط. 2، 1989،

= الخطيب (اسماعيل)، **الحركة العلمية في سبتة خلال القرن السابع**، تطوان،1986

- «دور المدرسة الشارية في الحياة العلمية بسبتة»، مجلة كلية الآداب بتطوان، 3.1989، ص 217-225

= خليفة (حاجي)، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، بغداد (د. ت.)

= دندش (دة. عصمت عبد اللطيف) : **دور المرابطين في نشر الاسلام في غرب افريقيا (430 - 515 / 1038-1121)**، بيروت، 1988،

- **الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين (510 هـ:546 هـ/1116م : 1151م) تاريخ سياسي وحضارة**، دار الغرب الإسلامي، 1988

- **أضواء جديدة على المرابطين**، بيروت، 1991

= رابطة الدين (محمد) «جوانب من خصوصيات ووظائف الصوامع بمراكش على عهد الموحدين»، الندوة الدولية حول صومعة الكتبية،مراكش، 1994،ص43-58

= الرايس (محمد)، «تأثير مدرسة أبي مدين الغوث بمصر خلال القرنين الهجريين السادس والسابع»، ضمن كتاب : **التواصل الصوفي بين مصر والمغرب**، تنسيق عبد الجواد السقاط وأحمد السليماني، منشورات كلية الآداب - المحمدية، سلسلة الندوات، رقم 9، الدار البيضاء.،2000، ص167-177

= رزوق (د. محمد)، **الأندلسيون وهجراتهم إلى المغرب خلال القرنين 16 و 17**، الدار البيضاء، 1989

= زنيبر(محمد)، «الخلفية الاجتماعية والثقافية لحركة المهدي بن تومرت»، **المناهل**،24.1982

- **المغرب في العصر الوسيط، الدولة -المدينة- الاقتصاد**، تنسيق محمد المغراوي، منشورات كلية الآداب بالرباط سلسلة بحوث ودراسات، رقم 24، الرباط 1999

-«حفريات عن شخصية يعقوب المنصور»، مجلة كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط، ع.9 ، 1982،ص 23-52، والعدد 10، 984، ص. 25-44

= زيعور(د. علي)، **الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم**... بيروت، ، 1977

= السبتي (عبد الاحد)، «أخبار المناقب ومناقب الاخبار»، ضمن كتاب التاريخ وأدب المناقب، الرباط، 1990

= سعد زغلول (د.عبد الحميد)، «الأثر المغربي والأندلسي في المجتمع الأسكندري في العصور الاسلامية الوسطى» ضمن كتاب : مجتمع الاسكندرية عبر العصور، الاسكندرية، 1975، ص 208- 271

= الشاذلي (د. عبد اللطيف)، التصوف والمجتمع: نماذج من القرن العاشر، منشورات جامعة الحسن الثاني، سلا، 1988

-«أبو محمد صالح بن ينصارن الماجري»، ضمن كتاب : أبو محمد صالح : المناقب والتاريخ، الرباط، 1990 ص 55- 67

= الشريف (محمد)، «المستفاد » أو استقطاب تيار التصوف على عهد الموحدين»، ضمن كتابه «نصوص جديدة ودراسات في تاريخ المغرب الإسلامي»، تطوان، 1996

- «جوانب من الحياة اليومية لمتصوفة الأندلس من خلال مخطوط «السر المصون »لطاهر بن محمد الصدفي الأندلسي»، ضمن كتابه «نصوص جديدة ودراسات في تاريخ المغرب الإسلامي»، تطوان، 1996

= شقور (د. عبد السلام)،«أبو العباس الجراوي : نظرات في ترجمته»، ضمن كتاب : ندوة أبي العباس الجراوي، منشورات كلية الآداب بني ملال، 1995

= شيخة (د. جمعة) «التصوف الأندلسي بين الدين والسياسة خلال النصف الأول من القرن 12/6»، دراسات أندلسية، عدد 21، 1999، ص 65-82

= الصغير (د. عبد المجيد)، «التصوف المغربي والتصوف الأندلسي في القرنين السادس والسابع : اتصال أم انفصال؟» ضمن كتاب : أبو محمد صالح : المناقب والتاريخ، 1990، ص 15-29

- من تاريخ التصوف المغربي : إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرتين 19/18 : أحمد ابن عجيبة ومحمد الحراق، دار الآفاق الجديدة، ط 2، 1994

- «حول المضمون الثقافي للغرب الإسلامي من خلال «المدخل لصناعة المنطق» لابن طلموس»، مجلة كلية الآداب الرباط، العدد 15، 1989-1990،ص 119-152

= الصمدي (محمد)، «مدينة المرية مركز الدراسات الصوفية بالأندلس أواخر العصر المرابطي»، ضمن أعمال ندوة من ابن برجان إلى أبي اسحاق

البلغيثي : جوانب من التواصل الفكري بين المغرب والأندلس، مجلة كلية الآداب، مراكش، العدد 12، 1995، ص 171- 180

= الطاهري (د. أحمد)،دراسات ومباحث في تاريخ الأندلس، عصري الخلافة والطوائف، الدار البيضاء، 1993

- عامة اشبيلية في عصر بني عباد، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ الاسلامي، كلية الآداب، مكناس، 1995 (نسخة مرقونة)

= الطيبي (د. أمين توفيق)، دراسات في التاريخ الإسلامي، الدار الأندلسية للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس،1992

= ظريف (د. محمد)، «قراءة في فكر المهدي بن تومرت السياسي»،

المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، السنة 1، العدد 3 يونيو 1987

= الظريف (د. محمد)، «كرامات الشيخ أبي محمد صالح من خلال كتاب «المنهاج الواضح»، ضمن كتاب : أبو محمد صالح : المناقب والتاريخ، الرباط، 1990 ص 69-80

= العامري (دة. نللي سلامة)، الولاية والمجتمع : مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي،منشورات جامعة منوبة،تونس، 2001

= العجم (د. رفيق)، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ج1، بيروت، مكتبة لبنان، (سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية)، 1999

= العلمي الحسني،(عبد السلام بن محمد)،(ت. 1323هـ)، ضياء النبراس في حل مفردات الأنطاكي بلغة فاس، مكتبة التراث، الرباط، 1986

= عداس(كلود) ،«التصوف الأندلسي وبروز ابن عربي»، ضمن كتاب : الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، الجزء الثاني، تحرير : د. سلمى الخضراء الجيوشي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص1259-1293

= العروي (د. عبد الله)، مجمل تاريخ المغرب، ج 1، الرباط، 1984

- مجمل تاريخ المغرب، ج،2، بيروت-الدار البيضاء، 1994

= عز الدين (د.احمد موسى)، الموحدون في الغرب الإسلامي: تنظيماتهم ونظمهم، بيروت،1991

- النشاط الاقتصادي في المغرب الاسلامي خلال القرن السادس الهجري، دارالشروق، بيروت،1983

= العسري (عبد الواحد)، «مدخل لدراسة كتاب أعز ما يطلب لابن تومرت»،

مجلة كلية الآداب بتطوان، العدد الأول، 1986

= عفيفي،(د. أبو العلاء)، الملامتية والصوفية وأهل الفتوة، القاهرة، 1945

= علي (د. أحمد)، «بلاد الشام في نظر المغاربة والأندلسيين منذ بداية القرن السادس حتى نهاية القرن التاسع الهجري»، مجلة التاريخ العربي، تصدرها جمعية المؤرخين المغاربة، العدد 15؛ صيف 2000

- «القدس في نظر الأندلسيين والمغاربة خلال العصور الوسطى»، مجلة التاريخ العربي، عدد 9، 1999، ص 54-65

: الأندلسيون والمغاربة في بلاد الشام من نهاية القرن الخامس وحتى نهاية القرن التاسع الهجري، دار طلاس، دمشق،1988

= عنان (عبد الله)، عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس دار سحنون للنشر والتوزيع، ط. 4، 1990

= عيسى (لطفي)، أخبار المناقب في المعجزة والكرامة والتاريخ، سراس للنشر، تونس 1993

= غراب (سعيد)،«مرشدة» ابن تومرت وأثره في التفكير المغربي»، الكراسات التونسية، عدد 26 (رقم 103-104)، 1987، ص 107-173

= غرميني (د. عبد السلام)، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 2000

= الفاسي (علال) «التصوف الاسلامي في المغرب»، مجلة الثقافة المغربية،ع 1، الرباط، 1970،

= الفاسي (محمد)، «عالمان جليلان : ابن الكتاني الفندلاوي وابن عبد الكريم التميمي الفاسيان»، دعوة الحق، عدد 262، ص 2-5

= فرحات (دة. حليمة) والتريكي (حميد)، «آسفي : المدينة والرباط في العصر الوسيط»، ضمن كتاب : أبو محمد صالح : المناقب والتاريخ، منشورات المجلس البلدي لمدينة أسفي وكلية الآداب والعلوم الانسانية- الرباط، النشر العربي الإفريقي، 1990 ص5-14

- «كتب المناقب كمادة تاريخية» ضمن كتاب، التاريخ وأدب المناقب، عكاظ، الرباط، 1989، ص51-62

= فيصل (د. شكري)، «كتاب روح القدس في محاسبة النفس»، صحيفة معهد الدراسات الاسلامية في مدريد، المجلد 14، مدريد، 1967- 1968، ص7-86

= القبلي (د. محمد)، «قراءة في زمن أبي محمد صالح»، ضمن كتاب : أبو محمد صالح : المناقب والتاريخ، الرباط، 1990 ص87 -102
- مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، الرباط، 1987
- الدولة والولاية والمجال في المغرب الوسيط : علائق وتفاعل، دار تويقال، الدارالبيضاء،1997
- حول تاريخ المجتمع المغربي في العصر الوسيط : مقدمات أولية وقضايا، منشورات الفنك، الدار البيضاء، 1998،
= الكتاني،(عبد الحي)، فهرست الفهارس والاثبات ومعجم المشايخ والمسلسلات، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1982
= الكتاني (محمد بن جعفر)، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، طبعة حجرية، فاس 1316 /1898م،
= كتورة (د. جورج)، «التصوف والسلطة : نماذج من القرن السادس الهجري في المغرب الاسلامي والأندلس»، مجلة الاجتهاد، 12، 1991
= كحالة،(عمر رضا) ، معجم المؤلفين، دمشق، 1961،
= كنون (عبد الله) ، «عقيدة المرشدة للمهدي ابن تومرت»، ضمن كتاب : نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور ابراهيم مذكور، القاهرة، 1976؛
= لحمنات (عبد الجليل)، التصوف المغربي في القرن السادس الهجري، مقدمة لدراسة تاريخ التصوف بالمغرب، د.د.ع.، كلية الآداب الرباط،1990 (نسخة مرقونة)
= لوطورنو (روجي)، فاس قبل الحماية، ترجمة د. محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت،1985
= ليفي بروفنسال (إيفاريست): مؤرخو الشرفاء، تعريب عبد القادر الخلادي، الرباط، 1977
= المازوني (محمد)، آل أمغار في تيط وتصلوحت، د.د.ع. في التاريخ، كلية الآداب الرباط، 1986- 1987 (نسخة مرقونة)
- «قضية الأمغاريين كمتصوفة وأشراف من خلال كتاب بهجة الناظرين»، ضمن كتاب : محطات في التاريخ الديني، منشورات مجموعة البحث في التاريخ الديني، كلية الآداب عين الشق، الدار البيضاء،1996،
= امبارك (رضوان)، المذهب المالكي بالمغرب في عهد المرابطين والموحدين،

د.د.ع.، كلية الآداب الرباط، 1987 (نسخة مرقونة)

= مزين (د. محمد)، «ملاحظات حول : زمن المرابطين والأشراف»، المصباحية، مجلة كاية الآداب سايس - فاس، العدد 1، 1995، ص 61-76

= المغاري (مينة)، «جامع الكتبية الثاني ومكانته في العمارة الدينية الموحدية على عهد عبد المومن»، الندوة الدولية حول صومعة الكتبية، مراكش، 1994، ص 15-26

= المغراوي (محمد)، مساهمة في دراسة النظم بالمغرب الإسلامي، خطة القضاء بالمغرب في الدولة الموحدية (515- 668 هـ/1211- 1269 م، د.د.ع.، كلية الآداب الرباط، 1987 (نسخة مرقونة)

= المنوني (محمد)، ركب الحاج المغربي، تطوان، 1953

- المصادر العربية لتاريخ المغرب (من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر الحديث)، الجزء الأول، الدار البيضاء، 1983

- «معطيات مدرسة أبي محمد صالح»، دعوة الحق، ع 172، 1988

- حضارة الموحدين، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1989

- «لقطات دفينة من كتابين في المناقب»، ضمن كتاب : التاريخ وأدب المناقب، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، عكاظ، الرباط، 1989، ص 9-14

-«إسهام دعوة أبي محمد صالح للحج والزيارة في ازدهار أدب المجازيات بالغرب الإسلامي خلال القرن 13/7» ضمن كتاب:أبو محمد صالح : المناقب والتاريخ، الرباط،1990ص81-86

- «نماذج من مساهمات الغرب الإسلامي في الحروب الصليبية بالشام وما إليه»، مجلة كلية الآداب، الرباط، العدد 21-22، 1998

= محمود (عبد القادر)، الفلسفة الصوفية في الإسلام، نظرية الملامتية، مصر، 1967

= مفتاح، (د. محمد)، الخطاب الصوفي مقاربة وظيفية، مكتبة الرشاد، 1997

-« الكتابة الصوفية :ماهيتها ومقاصدها»، مجلة كلية الآداب الرباط، ع 2، 1977

= مكي (د. محمود علي)، «التصوف الأندلسي، مبادؤه وأصوله»، دعوة

الحق، العدد 7، 1962

= ملين (محمد الرشيد)، عصر المنصور الموحدي أو الحياة السياسية والفكرية والدينية في المغرب من سنة 580 إلى سنة 595، مطبعة الشمال الإفريقي، (د، ت،)

= منصف (عبد الحق)، الكتابة والتجربة الصوفية (نموذج محيي الدين بن عربي)، منشورات عكاظ، الرباط، 1988

= مؤنس (محمد أحمد عوض) «الرؤية المغربية في مصر المملوكية» ضمن كتاب، التواصل الصوفي بين مصر والمغرب، المحمدية 2000

= الناصري (أبو العباس أحمد)، كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، الدار البيضاء، 1954

= النجار (د. عبد المجيد)، المهدي ابن تومرت : حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1983

- فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992

= هارون (د. عبد السلام)، تحقيق النصوص ونشرها، الطبعة الثانية، القاهرة، 1977

= هريكنز،(ج. ف. ب.)، النظم الاسلامية في المغرب في القرون الوسطى، نقله عن الانجليزية الدكتور أمين توفيق الطيبي، ط. 2 شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، 1999

= الوارث (د. أحمد)، الأولياء والصوفية ودورهم الاجتماعي والسياسي في المغرب خلال القرنين 17 و18 م (اطروحة دكتوراه الدولة في التاريخ، كلية الآداب عين الشق، 1998 -نسخة مرقونة)

- «بهجة الناظرين... ومسألة شرف الأمغاريين أو «هامش سيرة آل أمغار»، ضمن كتاب، محطات في تاريخ المغرب الفكري والديني، تنسيق وتقديم محمد العيادي، أعمال مجموعة الأبحاث في التاريخ الديني، كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة الحسن الثاني -عين الشق الدار البيضاء، سلسلة ندوات ومناظرات، 8، 1996، ص 151-161

= وقيدي (د. محمد)، كتابة التاريخ الوطني، دار الأمان، الرباط، 1990

= Addas, (Claude), *Ibn Arâbî ou La quête du soufre rouge*, Paris, 1989
= Aigrin, R., *L'hagiographie. ses sources, ses méthodes, son histoire*, Poitiers, 1953
= Asín Palacios (Miguel), *L'Islam christianisé, étude sur le soufisme d'Ibn Arabi de Murcie*, Paris, 1982 (éd. esp., Madrid, 1931)
= Avila (Marcia Luisa), "Cargos hereditarios en la administración juridical y religiosa de al Andalus", *Saber religioso y poder político en el Islam*, Madrid, 1994, pp.27-39
= Basset (Henri), *Le culte des grottes au Maroc*, Alger, 1920
= Basset (René), "Recherche sur la religion des Berbères", *Revue de l'Histoire des religions*, N. LXI, 1910, pp. 291-341
= Bourouiba (Rachid), " La doctrine almohade", *R.O.M.M.*, 13-14, 1973, p. 141-158
= Brunschvig (Robert), " Encore sur la doctrine du Mahdi Ibn Tumart", *Folia Orientalia*, 1970
= Brunschvig (Robert), "Sur la doctrine du Mahdi Ibn Tumart", *Arabica*, II, 1955, p. 3-12
= Chalmeta (Pedro), "Sources pour l'histoire socio-économique d'Al-Andalus : Essai de systématisation et de bibliographie", *Annales Islamologiques*, t. XX. 1984, pp. 1-12
= Chambert-Lenoir, (H). et Guillot (C.) (éds), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, 1995
= Cherif (Mohamed), *Ceuta aux époques almohade et mérinide*, Paris, l'Harmattan,1996
= Clément (Jean -Francois), "L'historiographie récente du Maroc", *Lettre d'information de A.F.E.M.A.M*, N.2 1987,pp.117-132
= Cornell (Vincent J.) , "Ribat Tit-N-Fitr : The Origins of Maroccan Maraboutism", *Islamic Studies*, (Islamabad, Pakistan), voi. 27, 1988, N 1, pp. 23-36
= Coulson (N.J.), "Doctrine and Practice in Islam Law : one Aspect of the Problem", *BSOAS*, XVIII, 2, 1956, pp. 211-226
= Dermenghen (Emile), *Le culte des Saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, Gallimard, 1982
= Douté (Edmond), "Note sur l'Islam en Berbérie", *Revue de l'Histoire des religions*, N 40, 1899, N 41, 1900
= Drague (Georges), *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc: Confréries et Zaouias*, Paris, 1950

= Elboudrari (Hassan) , éd. , *Mode de transmission de la culture religieuse en Islam*, Travaux publiés sous la direction de , Le caire, Institut Francais d'Archéologie Orientale, 1993
= Elboudrari (Hassan), " Ce que les saints promettent et transmettent", *Conference on the Transmission of Religious Culture in Islam*, Princeton, 1989
= Ferhat (Halima) " "Littérature eschatologique et espace sacré au Maroc . Le cas de Massa", *S. I.*, 80 (1994), pp. 47-56
= Ferhat (Halima), *Le Maghreb aux XIIe et XIIe siècles: Les siècles de la foi*, Wallada, 1993
= Ferhat (Halima)," Souverains, saints et fuqaha : le pouvoir en question", *Al Qantara*, vol. XVII, 1996, pp. 375-390
= Ferhat (Halima)," Abû l 'Abbâs Sebti : contestation et sainteté", *Al Qantara*, vol. XIII, 1991
= Ferhat (Halima) et Triki (Hamid), " Hagiographie et religion au Maroc médiéval", *H.T.*, XXVI, 1986, pp.17-51
= Ferhat (Halima) et Triki (Hamid), "Faux prophètes et mahdis dans le Maroc - médiéval", *H.T.*- vol. 26 -27, 1988
= Fierro (Maribel), " La religión", in *Historia de España* (t. VIII-II "El *Retroceso territorial de al Andalus- Almoravides y Almohades (siglos XI-XIII)* por M. Jesús Viguera y (col.), Madrid, 1997
= Fierro (Maribel), "El proceso contrs Abû Umar at-Talamankî a través de su vida y de su obra", *Sharq al Andalus*, 9, 1992, pp. 93-127
= Fierro (Maribel), "La practica del percepto de al Amr bi-l ma'rûf wal nahy an al munkar el la hagiografía magrebí", *Al Qantara*, vol. XIII, 1992, pp. 143-165
= Fierro (Maribel), "The Polimic about the Karamat al Awliya` and the Development of Sufism in al Andalus (Fourth/ Tenth -Fefth/ Eleventh Centuries)", *B.S.O. A. S.*,Vol. LV,
part 2, 1992, pp. 236-249
= Fierro (Maribel), "Prácticas y creencias religiosas en Al Andalus", *Al Qantara*, vol.XIII, 1992
= Fierro (Maribel) y Maria Luisa Avila), (eds) Biografías almohades. 1. *EOBA*, IX, 1999
= *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe -XIIIe siècle)*, Ecole Française de Rome, 1991
=Fricaud (Emile), " Les talaba dans la société almohade (le temps d'Averroès), *Al Qantara*, vol. XVIII, 1997. pp. 331-387

= Garcin (Jean Claude), "Histoire et hagiographie de l'Egypte musulmane" in *Espace, pouvoirs et idéologie de l'Egypte médiévale*, Variorum Reprints, London, 1987
= Guichard (Pierre), *Les musulmans de Valence et la Reconquête (XI-XIIIe siècles)*, Damas, 1990
= Guichard (Pierre),"Le Sarq al Andalus, l'Orient et le Maghreb au XIIe et XIIIe siècles : reflexions sur l'évolution politique de l'Espagne musulmane", in *Relaciones de la Peninsula Ibérica con el Magreb*, Madrid, 1988
= Hadjiat (Abdelhadi), "Rôle du sufisme dans l'évolution des peuples du Maghreb", in *Actes du 2ème Congrés International d'études des cultures de la Méditerranée occidentale*, II, publiés par M. Galley, Alger, 1978
= Huici Miranda (A.), " La leyenda y la historia en los origines del imperio almohade", *Al- Andalus*, XIV, 1949
= Idris (Hady Roger), "Contribution à l'histoire de la vie religieuse en Ifriqiya ziride (Xe-XIe siècles)", *Mélanges L. Massignon*, II, 327-359
-Idris (Hady Roger), " Deux maîtres de l'école juridique kairouanaise sous les zirides (XIe siècle): Abû Bakr b. Abs al-Rahmân et Abû Imrân al Fâsi", *A.I.E.O.*, XIII, 1955
= Idris (Hady Roger), "Le crépuscule de l'école malikite kairouanaise (fin du XIe siècle", *C.T.*, IV, 1956
= Idris (Hady Roger), " Contribution à l'histoire de l'Ifriqiya, *REI*, 1935, pp. 105-178
= Idris (Hady Roger), La Berbérie Orientale sous les Zirides, X-XIIe siècles, Paris, 1962
= Kably (Mohamed), *Société, pouvoirm et religion au Maroc à la fin du Moyen Age*, Paris, 1986,
" Les soubassements historiques de l'islamisme contemporain" , in *Variations islamistes et identité du Maroc médiéval,* Paris-Rabat , 1989
= Kerrou (Mohamed), "Le temps maraboutique", *IBLA*, t. 54, 1991, pp. 63-72
= Kisaichi, (M), " Sufi Saints in 12th Century Maghreb Cosiety : ribat and Rabita", in *Urbanism in Islam : the proceeding of the International Conference on Urbanism in Islam*, 1989, éd. T. Yukawa, vol. IV, Tokyo, 1989, p. 291-345
= Kraemer (J. L)., The Andalusian Mystic Ibn Hûd and the Conversion of the Jews", *Islamic Oriental Studies* , XII, 1992, pp. 59-73
= Lagardère (Vincent), " La Taríqa et la révolte des Murîdûn en 539

H/1144 en Andalus", *R.O.M.M.* 35, 1983, pp. 157-170
= Lázaro (José Pérez), "Palabras occidentales en el Sarh al Fasih de Ibn Hicham al Lajmi", *Al Qantara*, IX, 1988, fasc. 2. pp. 353-373
= Le Tourneau, (Roger), " Sur la disparition de la doctrine almohade", *S.I.*, 32, II, 1970
= LeTourneau (Roger), L'Islam nord-africain, in *A.I.E.O.*, Alger, t. X, 1957
= Lévi-Provençal (Evarist) "Un recueil de lettres almohades : analyse et commentaire historique", *Hespéris*, 28,1941, p. 21-69
= Lévi-Provençal (Evarist), *Trente sept lettres officielles almohades*, Collection de textes publiés par l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, vol. 10, Rabat, 1941
= Lomax, (D). " Heresy and orthodoxy in the Fall of Almohad spain", *God and man in Medieval Spain : essays in honour of J. R. I., Highfield*, éd. D. W. Lomax et D. Mackenzie, Warminster, 1989, pp 37-48
= Loubignac (Victorien), Un Saint berbère : Moulay Bou Azza. Histoire et légende, *Hespèris*, 1944, pp. 15-44
= Marin (Manuela), " La vida en los ribat de Ifriqiya", in R. Azuar Ruiz (coor.), *La Rábita califal de las dunas de Guardamar (Alicante)*, Alicante, 1989, pp. 199-207
= Marín (Manuela), "The Early Developement of Zuhd in Al Andalus", in , *Shi'a Islam, Sects and Sufism* , F. de Jong (éd.) , Utrecht, 1992, pp. 83-96
= Marín (Manuela), "Zuhhad de al Andalus (300-912-420-1029)", *Al Qantara*, 1991, pp. 439-469
= Marín (Manuela)," Des migrations forcées: les Ulema d'al Andalus façe à la conquête chrétienne" in, M. Hammam (coord.) *L'Occident musulman et l'Occident chrétien au Moyen Age*, Publication de la Faculté des Lettres-Rabat, 1995, pp.43-60
= Marín, (Manuela), "Inqibad 'an al Sultan: 'Ulama and Political Power in al Andalus", *Saber religioso y poder político en el Islam*, Madrid, 1994, pp.127-141
= Marín, (Manuela), " Abu Sa'îd Ibn al A' râbi et le développement du soufisme dans al Andalus" , *ROMM*, N. 63-64, 1992,
= Michaux- Bellaire (Edmond), "Essai sur l'histoire des confréries", *Hespéris*, N.1, 1921
= Michaux- Bellaire (Edmond), "L'Islam marocain", *A. M.* , XXII, 1927, pp. 115-146

= Michaux- Bellaire (Edmond), "Les confréries religieuses au Maroc", *A.M.*, XXVII, 1927
= *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age*, Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public. Publications de la Sorbonne, Paris, 1995
= Molina López (Emilio), "Algunas consideraciones sobre los emigrados andalusies", in, *Homenaje al Prof. Dario Cabanelas*, II, Granada, 1987, pp. 419- 432
= Montet (Edouard), "Les confréries religieuses de l'Islam, leur role politique, religieux et social", *Revue de l'Histoire des religions*, 1902
= Pascon (Paul), "Mythes et croyances au Maroc", *BESM*, Janvier, 1986
= Pedersen (Jean), "Le tunisien Abu 'Uthmân al Maghrebî et le soufisme ocidental", *Etudes dédiées à Lévi-Provençal*, Paris, 1962, vol. 2. pp. 705-716
= Pernoud (R.), *Les Saints au Moyen-Age*, Paris, Plon, 1984
=Pouzet (L.) "De Murcie à Damas : le chef des Sabiniens Badr sd-Din al Hasan Ibn Hud, *Actes du XIe Congrés de l'UEAI*, Évora, 1982
= Rais (Mohamed) , *Aspect de la mystique marocaine au VII-VIII/ XIII-XIVe siècle à travers l'analyse critique de l'ouvrage "Al minhaj al Wadih fi taqiq karamat Abu Muhammad Salih"* , P.U.S, 2000
=Rodriguez -Mañas (Francisco), *El Sufismo en Marruecos en los siglos X-XII, aspectos sociales y politicos*.Tesis doctoral , Universidad Complutense, Madrid, 1992
= Rodriguez -Mañas (Francisco), "Agriculture, sûfism, and the state in tenth/sixteenth century Morroco", *B.S.O.A.S.*, University of London, Vol. LIX, part 3, 1966, pp. 450-471
= Romero (C.), "Emigrados andalusies en la Jadwat al Iqtibâs de Ibn al Qâdî", *E.O.B.A.* II, Granada, 1989, pp. 307-327,
= Rosenberger (Bernard), "Vingt ans de recherches sur l'histoire médiévale marocaine", *Association Francaise des Arabisants, (L'Arabisant)* , N. 26, Paris, 1987, pp.29-43
= Rosenberger (Bernard), "L'histoire économique du Maghreb" in, *Wirtschaftgeschichte des Vorederens Orients in Islamischer Zeit*, Teil I (Handbuch der Orientalistik, B. Spuler éd. Leyde-Cologne, 1977
= Rosenberger (Bernard), *Société, pouvoir et alimentation*, Alizés, Rabat, 2001
= Sebti (Abdelahad), "Hagiographie du voyage au Maroc médiéval", *Al Qantara*, Vol. XIII, 1992

= Simón (E. de Santiago), "El pensamiento mistico musulman en España", in *Le patrimoine commun hispano-mauresque.* Rabat,1993
= Touati (H.), "Les modèles d'écriture des manâqib maghrébines", in *Histoire et linguistique*, Coord. A. Sebti, Rabat, 1992
= Tornero (E), "La filosofia andalusí frente al sufismo", *Al Qantara*, XVII, 1996, pp. 3-18
= Urvoy (Dominique), "Effet pervers de Hagg d'après le cas d'al Andalus", in *Golden Roads Migration Pelegrinage and Travel in Medieval and Modern Islam*, éd. I.R. Netton, Wiltshire, 1993, pp. 43-53
= Urvoy (Dominique), " La pensée d'Ibn Tumart", B.E. O., XXVII, 1974, p. 19-44
= Urvoy (Dominique), *Le monde des Ulémas andalous du Ve/XIII siècles étude sociologique*, Genève, 1978
= Urvoy (Dominique), *Pensers d'al Andalus : la vie intellectuelle à Cordoue et à Séville au temps des Empires berbères (fin XIe-début XIIIe* s.), Toulouse, 1990
= Vallvé (Joaquin), "La emigración andalusí al Magreb en el siglo XIII (Despoblacion y repoblacin en al Andalus, in *Relaciones de la Península Iberica con el Magreb siglos XIII-XVI* , éd. M. Garcia-Arenal y M. J. Viguera, Madrid, 1988, pp.87-127
=Viguera, (Maria Jesus), " Al Andalus en época almohade" in Andalucia entre Oriente y Occidente (1236-1492), *Actas del V Coloquio Internacional de Historia medieval de Andalucía*, Cordoue, 1988, p. 9-29
=Vizcaino (J.M.), " Algunos datos sobre las obras de Zuhd el al Andalus", *Al Qantara*, XII, 1991
=Zeggaf (A), *Des récits hagiographiques marocains, Essai d'analyse morphologique et mythologique.* Thèse d'Etat, Université de Toulouse II, 1988

-"Entre l'histoire et la littérature : le récit hagiographique", in, *Histoire et linguistique*, coordonné et présenté par A. Sebti, Rabat, 1992, pp. 51-57

فهرس الموضوعات

(قسم الدراسة)

كلمة شكر 5

مقدمة 6

المبحث الأول :

السلطة الموحدية والتيار الصوفي........21-92

1/ مدخل عام : حول جذور التصوف المغربي........................ 22

2/ الممارسة الصوفية لابن تومرت حسب الإستوغرافية الموحدية........................ 32

3/ فترة عبد المؤمن : سياسة قمعية-احترازية تجاه المتصوفة 41

4/ أبو يعقوب يوسف : صرامة مع نزوع نحو المرونة........................ 51

5/ يعقوب المنصور : سياسة استقطاب المتصوفة ومحاولة ترسيم الممارسة الصوفية 61

6/ التصوف والسلطة خلال مرحلة الانحلال الموحدي........................ 77

المبحث الثاني : «المستفاد» : ترجمة ذاتية؟

المؤلف وبيئته العائلية والمحلية............93-120

1/ المؤلف : بيئته العائلية........................ 94

2/ شيوخ التميمي بالمغرب........................ 100

3/ رحلته المشرقية........................ 103

4/أصحابه وتلامذته........................ 108

5/ رصيده الثقافي........................ 112

6/ شخصيته........................ 116

7/ مؤلفاته وآثاره........................ 118

المبحث الثالث

«المستفاد» : قضاياه المنهجية ومصادره.....121-168

1/ **الكتاب**..122

أ-عنوانه..122

ب- اختلاف المؤرخين حول مؤلفه..124

ج- تبويبه وما وصلنا منه..131

2/ **منهجية التميمي**..162

أ- فرضيات حول مقدمة الكتاب..132

ب- بُعدا المقارنة والتشبيه..140

ج- أسلوب المستفاد..142

د- الاستشهاد بالقرآن والحديث والشعر..143

3/ **مصادر التميمي**..146

* المصادر المباشرة..146

أ-المشاهدة والمعاينة..147

ب- الرواية الشفوية..148

* المصادر الكتابية الخفية..152

4/ **محتوى الترجمات وبنيتها**..155

أ- ألقاب الشيوخ وصفاتهم..156

ب- الكرامات وطبيعتها..159

5/ **فإلى أي نمط ينتمي كتاب المستفاد؟**..163

المبحث الرابع

جغرافية أولياء المستفاد............192-169

1/ الأصول الجغرافية لعباد فاس 170
2/ الأندلسيون بفاس....................................175
3/ أولياء فاس بالمشرق الإسلامي....................................180
أ- عباد فاس ببلاد مصر والشام....................................183
ب- أولياء فاس في بلاد الحجاز 186

المبحث الخامس

عالم أولياء فاس...........223-193

1/ الأصل الاجتماعي للأولياء....................................194
2/ الرصيد الاجتماعي للأولياء ودورهم التعليمي والعلمي 201
3/ مسلكهم الشخصي والحياتي....................................208
4/ دورهم داخل المجتمع....................................210

المبحث السادس

المستفاد والسلطة الموحدية.....243-225

- المستفاد والسلطة....................................226
- المتصوفة والفقهاء....................................230
- المتصوفة والسلطة : تغييب الكرامة الصوفية....................................234
خلاصة 242
بيبليوغرافية قسم الدراسة والتحقيق....................................244



Université Abdelmalek AsSaâdi

Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines

de Tétouan

Abû Abd Allah Mohammed Ibn Qâsim at-Tamîmî

(m. en 1207)

Al Mustafâd

fî manâqib al Ubbâd bi madînat Fâs wa mâ yalîhâ min al bilâd

Texte hagiographique relatif aux

SAINTS DE FES ET DE SES ENVIRONS
Aux XIIe et XIIIe siècles

Edition critique et analyse

Mohamed CHERIF

Professeur à la Faculté des lettres de Tétouan

Vol. I (Analyse)

- 2002 -

طوب بريس ، الطبعة الأولى 2002